

La Ciencia Tomista

PUBLICACION TRIMESTRAL-ENERO-MARZO, 1952-Núm. 242

El problema bíblico de las "imprecaciones": principios de solución

II

(Continuación)

Principios directos de solución.—Situado el problema bíblico de las «imprecaciones», y recordados algunos postulados que han de tenerse muy en cuenta para resolver este problema, se establecen los principios directos de solución.

Como no puede sorprenderse radiográficamente la mente del profeta que pronunció estas «imprecaciones», no cabe más que establecer una serie de sólidos principios con los que según los casos se resuelva el problema.

a) *Lo que dice la Escritura de estos sentimientos imprecativos.* Es interesante notar el pensamiento de la misma Escritura—juicio inspirado—sobre estos sentimientos aparentemente malos. Hay en la misma algunos pequeños fragmentos en los que se aprueban o censuran y que reflejan además lo incorporado que estaba su uso a la vida de Israel.

Unas veces se presentan estas maldiciones como pecado. Así se lee: «Queden presos los pecadores en su soberbia, en las maldiciones y mentiras que profieren». (Sal. 59, 13).

Job protesta su inocencia ante Dios de no haber maldecido. No «me alegré—dice—del mal de mi enemigo» ni «me gocé en que le sobreviniera la desgracia, pues no di mi lengua al pecado, *ni conjuré al sepulcro contra su vida*». (Job. 31, 29, 30).

Y en el salmo 109 se lee, después de haberse citado numerosos males: «Esta será la merced de los que... imprecán males contra mi alma» (Salm. 109 [heb.] 20).

Otras veces se dice que la maldición o mal imprecado causa la ruina en el prójimo sobre el que se profiere. «La bendición del padre afianza la casa del hijo, pero *la maldición de la madre la destruye desde sus cimientos*». (Eccli. 3, 11).

Mas la clave de interpretación moral de las «imprecaciones» se lee en el Libro de los Proverbios. En él se dice: «Como pájaro vago y como golondrina que vuela, es *la imprecación sin motivo; no se cumple*». (Prov. 26, 2).

Por eso sucede que la imprecación con motivo la oye Dios. «No apartes los ojos del necesitado—se lee en el Eclesiástico—, y no des al hombre ocasión de *maldecirte*; pues si te maldice en la amargura de su alma (es decir, con causa), su Hacedor escuchará su oración». (Eccli. 4, 5, 6).

O sea, es la misma Escritura inspirada quien dice que hay maldiciones sin motivo y con motivo. Las preferidas sin motivo no pueden cumplirse. Pero las proferidas con motivo Dios puede oírlas y cumplirlas. Luego es que son justas y morales. Luego son lícitas. Pero ¿cuál puede ser el motivo que las hace justas?

b) *Principio fundamental de solución: el mal, bajo la razón de bien.*—El principio fundamental de solución de este problema lo establece Santo Tomás en diversas cuestiones de la *Summa Theologica*.

Dice él: «Las palabras en cuanto son simples sonidos no van en daño de otros, sino en cuanto significan algo, y cuya significación procede del afecto interior. Y así en los pecados verbales ha de considerarse preferentemente el afecto con el que se proferan... Por eso, si alguno dijo a otro una palabra de afrenta o ultraje, pero no con ánimo de afrentarle, sino acaso por corrección o por algo parecido, no dice una injuria ni hace una afrenta *formaliter et per se*, sino *per accidens et materialiter*, en cuanto dijo algo que puede ser ultraje y afrenta. Por lo que unas veces puede ser pecado... y otras no». (II-II, q. 72, a. 2).

Y aun precisará más en este mismo artículo. «Así como es lícito azotar o dañar en los bienes por disciplina, así también por causa de disciplina puede una persona decir a otra, a la que debe corregir, alguna palabra dura (*verbum conviciosum*)». (II-II, q. 72, a. 2. ad 2).

De una manera más directa toca este tema al plantear el problema de si es lícito maldecir a las personas y a los seres irracionales. Y abordando el primer problema, dice: «En estos dos modos, en los cuales el mal se dice *per modum imperantis* o *per modum optantis*, por la misma razón algo puede ser lícito o ilícito. Pues si una persona impera o desea el mal de otra en cuanto es mal, intentando el mismo mal, entonces el maldecir en ambos casos es ilícito. Y esto es maldecir *per se*. Pero si el que impera o desea el mal de otro lo hace bajo la razón de bien, entonces es lícito; no será maldición *per se*, sino *per accidens*, ya que el intento principal del que la pronuncia no va al mal, sino al bien.

Y sucede que el mal puede imperarse o desearse bajo una doble razón de bien. A veces es bajo la razón de lo *justo*, y así el juez *maldice* lícitamente a aquél a quien le impone una pena justa: y así también... en las Escrituras los Profetas imprecaban males para los pecadores, y como conformando su voluntad a la justicia divina, aunque estas imprecaciones puedan también entenderse *per modum praenuntiationis*. Otras veces se pronuncia el mal bajo la razón de *bien útil*, por ejemplo, cuando una persona desea a un pecador que padezca alguna enfermedad o alguna contrariedad para que se haga mejor o, por lo menos, para que cese con ello el daño que causa a otros». (II-II, q. 76, a. 1 y ad 3).

Tratando Santo Tomás de si es lícito maldecir a las criaturas irracionales, escribe: «La bendición y maldición pertenece propiamente a aquello a lo que le puede venir un bien o un mal, a saber, a la criatura racional. A las criaturas irracionales se dice acaecerles bien o mal en orden a las criaturas racionales a quienes sirven. Pues se ordenan a ellas de varias maneras. Una *per modum subventionis*, en cuanto la criatura racional satisface sus necesidades con el uso de criaturas irracionales. Y en este sentido dijo Dios al hombre: «*Maledicta terra in opere tuo* es decir, que con su esterilidad será castigado el hombre. Y así

se entiende lo que se dice en el *Deuteronomio* (18, 5): *Benedicta horrea tua*, y lo que se dice más abajo: *Maledictum horreum tuum*... También se ordena la criatura irracional a la racional *per modum significationis*, y así el Señor maldijo a la higuera significando a Judea. En tercer lugar se ordena la criatura irracional a la racional *per modum continentis*, y esto puede ser por (razón de) *tiempo* o *lugar*; así maldijo Job el día de su nacimiento a causa de la culpa original que contrajo al nacer y por las consecuentes penalidades; (véase esto en el apartado: *Desahogo del sentimiento natural*), y también en este sentido se puede entender que David maldijese los montes de Gelboé, como se lee en II de los Reyes, es decir, a causa de la muerte del pueblo que allí sucedió. Por tanto, maldecir las cosas irracionales en cuanto son criaturas de Dios, es pecado de blasfemia; maldecirlas por sí mismas es ocioso y vano, y, en consecuencia, ilícito». (II-II, q. 76, a. 4). E insistiendo más en este punto dirá en el argumento *ad primum*: «La maldición de la criatura en cuanto es criatura, redunda en Dios, y así *per accidens* tiene razón de blasfemia; pero no lo es si se maldice la criatura *propter culpam*». (II-II, q. 76, a. 4 ad 1).

Y cuando se pregunta si todo odio al prójimo es pecado, dirá: «Es lícito odiar el pecado en el hermano, y todo aquello que pertenece al defecto de la divina justicia, pero nadie puede odiar sin pecado lo que hay de naturaleza y gracia en él. Por lo que ese odiar en el hermano la culpa y la falta del bien pertenece al amor del hermano». (II-II, q. 24, a. 3). Y añade: «Dios odia en los detractores la culpa, no la naturaleza; por lo que sin culpa podemos odiar a los detractores». (II-II, q. 24, a. 3 ad 2).

De todo lo expuesto se deduce lo siguiente:

Si nosotros hoy dentro de la ley de la caridad podemos desear al prójimo males parciales físicos o morales *sub ratione boni* en orden a su bien total, como el médico quiere el mal parcial del paciente en orden a su restablecimiento total; si hoy mismo, dentro del precepto tan espiritual y estricto del amor al prójimo, podemos desear incluso justamente la pena de muerte al criminal, en orden al bien total de la sociedad; ¿cuánto más los hagiógrafos de las Escrituras, llevados del celo de la causa de Jahveh o basados en la legislación de su justicia, y

dentro del ambiente del Antiguo Testamento, de «sincatábasis» divina en la legislación penal, podrían imprecicar males—y precisamente los males consignados en la legislación jahvista—contra los enemigos de Dios y de su justicia, y con penas que son de hecho en todas estas imprecaciones *temporales*! El mal bajo la razón de bien es, en consecuencia, la razón fundamentalmente única con que se ha de explicar el problema bíblico de las «imprecaciones». Ni fundamentalmente puede haber otra. Porque consignándose en las «imprecaciones» aparentemente *deseos de mal*, y no pudiendo haber en esas expresiones inmoralidad verdadera, no cabe más que interpretar esos deseos de mal aparente como imprecados o proferidos *sub ratione boni*. Es un dilema que sitúa con exactitud el problema y la solución.

Principios particulares de solución.—Este principio fundamental de solución se encuentra realizado con diversos matices en la Escritura. Son los principios particulares de solución.

1) *La Ley: la «Torah».*—El primer principio particular de solución que puede considerarse es la Ley, la «Torah». Aunque este principio se funda en general en el *espíritu* de esta Ley, hay, no obstante, dos pasajes de suma importancia a este propósito. Es el capítulo 26 del *Levítico*, y los capítulos 27 y 28 del *Deuteronomio*. Son los capítulos en los que ampliamente se legisla el programa de bendiciones de Jahveh a favor de sus fieles, y las maldiciones y castigos con los que anuncia sancionará a los transgresores de su ley. Sirvan de modelo algunos versículos de los citados capítulos.

«Si no me escucháis y no ponéis en obra mis mandamientos... ved lo que también yo haré con vosotros: echaré sobre vosotros el espanto, la consunción y la calentura, que debilitan los ojos y destrozan el alma; sembraréis en vano vuestra simiente, pues serán los enemigos los que la comerán; me volveré airado contra vosotros y seréis derrotados de vuestros enemigos; os dominarán los que os aborrecen y huiréis sin que os persiga nadie. (Lev. 26, 14-17).

Si después de esto no me obedecéis todavía, echaré sobre vosotros plagas siete veces mayores por vuestros pecados... Si con tales castigos no os convertís a mí, y seguís marchando contra mí, yo a mi vez marcharé contra vosotros y os rechazaré, y os heriré también yo siete veces más por vuestros pecados;

esgrimiré contra vosotros la espada vengadora de mi alianza; os refugiaréis en vuestras ciudades, y yo mandaré en medio de vosotros la peste...» (Lev. 26, 18-26).

«Si todavía no me obedecéis y seguís oponiéndooos a mí... Comeréis las carnes de vuestros hijos... amontonaré vuestros cadáveres... Convertiré vuestras ciudades en desiertos... A los que de vosotros sobrevivan yo les infundiré el espanto en sus corazones». (Lev. 27-39).

En *Deuteronomio* aún se expresan con mayor crudeza si cabe los castigos con los que Jahveh castigará las infidelidades a su Ley. Así se dice: «Maldito serás en la ciudad y maldito en el campo. Maldita tu panera y maldita tu artesa. Maldito será el fruto de tu suelo y las crías de tus vacas y de tus ovejas. Maldito en tu entrar y en tu salir. Y Jahveh mandará contra tí la maldición, la turbación y la amenaza, en todo cuanto emprendas, hasta que seas destruído y perezcas bien pronto por la perversidad de tus obras. Jahveh hará que se te pegue la mortandad, hasta consumirte sobre la tierra. Jahveh te herirá de tisis, de fiebre, de inflamación, de ardor, de sequía, de quemadura y de podredumbre, que te perseguirán hasta destruirte... Jahveh te herirá de locura, de ceguera y de delirio... No tendrá éxito ninguno de tus proyectos, y te verás siempre oprimido y despojado, sin que nadie te socorra... Tus hijos y tus hijas serán presa de otro pueblo... Jahveh te herirá en tus rodillas y en tus piernas de úlcera maligna, que no curará, y te cubrirá de ellas desde la planta de los pies hasta el vértice de la cabeza». (Deut. 16-35). Y así transcurre todo este largo capítulo. Y por si fuera poco, aún se abre una perspectiva inédita de males y castigos para los transgresores de esta Ley. Y «vendrán sobre tí toda otra clase de enfermedades y azotes, no escritos en el libro de esta Ley». (Deut. 28, 61). Y poco después añade que a quien no sirva a Jahveh, Jahveh «echará sobre él todas las maldiciones escritas en este libro, y Jahveh borrará su nombre de debajo de los cielos. Jahveh le elegirá para entregarle a la desventura... conforme a las maldiciones de esta alianza escritas en el libro de esta Ley». (Deut. 29, 20-22).

Aun rebajado lo que estas maldiciones legislativas tienen de *género literario*, queda aún un fondo muy duro, aunque moral

y justo, como ley de Jahveh que es. Antes se vió cómo Dios se amoldó en su legislación al ambiente histórico en que se movía Israel.

Al estudiarse las «imprecaciones» bíblicas se ve que tienen manifiestamente una *dependencia conceptual* de la Ley, y hasta en algunos casos existe, más o menos acusadamente, *dependencia literaria* de estos pasajes. Estos datos son de interés en orden a la solución de este problema.

Teniendo en cuenta esta dependencia, conceptual al menos, de la Ley en las «imprecaciones»; y teniendo en cuenta también la oscuridad de la conciencia colectiva de Israel sobre la suerte —premios o sanciones— de las almas en el She'ol, no conocida colectiva y claramente hasta época muy tardía; y teniendo en cuenta la dureza de la legislación penal mosaica, aunque ley moral, se puede establecer un primer principio de interpretación auténtica de las «imprecaciones», de la siguiente manera:

Si la Ley de Jahveh puede establecer una legislación penal dura, aunque moral, en la que incurrirán los transgresores de la misma, se sigue, que igualmente un autor inspirado por Dios con *inspiratio bíblica* puede pedir, llevado por un sentimiento de amor a esa misma justicia, que al delincuente incurso en esa legislación penal se le apliquen las sanciones *temporales* que la Ley preceptúa. Así dirá el salmista: «Alzate, ¡oh Jahveh!, en tu ira, yérguete contra la rabia de mis enemigos, y *házme la justicia que tú mandaste*». (Sal. 7, 7). Podría decirse que sería más perfecto el perdón. Pero no se está en la Ley de la caridad, sino en la «*dex talionis*». Y el deseo del ejercicio de la justicia no es injusticia, ni por tanto, inmoralidad. Tal sucede hoy dentro de la ley de la caridad cuando se pide justamente la misma pena de muerte para un criminal.

Y esto, basándose exclusivamente en la dependencia que las «imprecaciones» tienen de la Ley. Porque por otras razones que se expondrán aún se ve más racional y lógica la postura vehemente del hagiógrafo imprecativo.

2) *El hagiógrafo, como representante de la causa de Jahveh.* Hay tres grupos de «imprecaciones» en los que el hagiógrafo pide males sobre sus enemigos—realización de la justicia divina—por aparecer él mismo como representante de la causa de Jahveh. Son el Profeta, el «Justo», e Israel mismo.

a) *El Profeta*.—Como ejemplo clásico de profeta está el caso de Jeremías. Las «imprecaciones» que se leen en varios de sus capítulos son verdaderamente fuertes. Así leemos:

«Da, pues, sus hijos al hambre, y entrégales al poder de la espada; quédense sus mujeres sin hijos y viudas, y mueran sus maridos de peste, y sus mancebos traspasados por la espada de la guerra. Salgan gritos de sus casas, cuando de repente hagas venir sobre ellos el salteador; pues han cavado una trampa donde cogerme, y tendieron a mis pies lazos ocultos. Pero tú, ¡oh Jahveh!, conoces todas sus maquinaciones para llevarme a la muerte. No les perdones su iniquidad, no borres su pecado de ante tus ojos; caigan ante tí en el día de tu ira, castígalos». (Jer. 18, 21-23; 17, 17-18).

Estas expresiones tan duras tienen en su mismo contexto el motivo por el que son pronunciadas. El Profeta sufre una terrible persecución de sus enemigos, que son los enemigos de la causa de Jahveh. En el capítulo 9 (1-9) describe el Profeta la enorme inmoralidad, injusticia, robos y falsías de Judá. Es el ambiente moral que reflejan los Salmos en las «imprecaciones». El Profeta es perseguido como representante de la causa de Jahveh. Es el motivo que él siempre alega.

«Tú lo sabes bien, ¡oh Jahveh! Ten cuenta de mí, mira por mí, y véngame de mis perseguidores. No contengas tu ira; *mira que por tí soporto oprobios, de parte de los que desprecian tu palabra*» (Jer. 15, 15).

Profundamente dolorido ante tanta persecución, el Profeta dice: «Y aunque me dije: «No pensaré más en ello (profetizar), no volveré a hablar en su nombre (de Jahveh): es dentro de mí como fuego abrasador, que siento dentro de mis huesos, que no puedo contener y no puedo soportar». (Jer. 20, 7-9; 18, 18-20). Es Dios quien le mueve a obrar. Por eso el más hondo celo jahvista surgirá en él.

Toda esta actividad profético-imprecativa de Jeremías queda definida en una frase: «Yo—dice—estaba enteramente lleno de la cólera de Jahveh». (Jer. 6, 11).

De todo lo cual se concluye: Jeremías es profeta de Jahveh. «Pongo en tu boca—le había dicho Jahveh—mis palabras. Hoy te doy poder sobre pueblos y reinos, de arrancar, arruinar y asolar, de levantar, edificar y plantar». (Jer. 1, 10). La causa

de Jeremías es la causa de Jahveh. Por eso pide a Jahveh que lo defienda, pues es la causa de su profeta. «Que vea yo tu venganza en ellos, pues a tí he encomendado mi causa». (Jer. 20, 12).

La persecución cruel de sus enemigos, hasta buscar su muerte, impide en Jeremías su obra, por lo que se impide con ello la obra de Jahveh a él encomendada. Por lo cual, vuelto a Jahveh, pide le libre de sus enemigos. Y en este ambiente brotan sus imprecaciones. «Que vea yo tu venganza contra ellos, pues a tí te he encomendado mi causa». (Jer. 20, 12). Imprecaciones que no son otra cosa que la petición hecha a Dios, con una psicología vehemente y una forma literaria oriental, de que realice su justicia anunciada en la Ley sobre los malvados, como medio de librarlo de sus manos, de abatir su soberbia—pues «ellos me dicen: ¿Dónde está la palabra de Jahveh? Que se cumpla». (Jer. 17, 15)—y de poder realizar la obra encomendada por Jahveh, lo que no es otra cosa que hacer se realice el triunfo de la causa de Jahveh. Y en todo esto, Jeremías «estaba enteramente lleno de la cólera de Jahveh» (6, 11).

Parte de las expresiones de estas «imprecaciones» están acusando su dependencia de la Ley. La dureza de algunas: «No les perdones su iniquidad, no borres su pecado de ante tus ojos» (Jer. 18, 23 b), no miran, naturalmente, a la culpa, sino a la pena. Y cuyo castigo reclama sea porque los considera en su obstinación, o porque lo cree requerirse para el valor de la ejemplaridad de la pena ante otros, o porque, como dice Isías: «si al impío se le hace gracia, no aprende la justicia, y en la tierra del bien él hace el mal». (Is. 26, 10). Ni puede olvidarse lo que haya de género literario, v. gr. en 18, 21-23, en la enumeración y en la forma misma de enumerarlo. Más adelante se verá que no se piden penas espirituales.

Por lo que el Profeta no pide en sus «imprecaciones» contra sus enemigos, como se ve, incluso literariamente, el mal por el mal, sino el mal bajo la razón de bien, que es el celo por la causa de Dios, de la cual él es su representante.

A este grupo se reduce, por ser representante de la justicia de Jahveh, aquella celosa norma de conducta, acaso de un príncipe que ejerce su justicia en su tribunal, y que se lee en el salmo 101, 8: «In matutino interficieban omnes peccatores terrae...» «De mañana haré perecer a todos los impíos de la tierra y ex-

terminaré en la ciudad de Jahveh a todos los obradores de la iniquidad».

b) *El «Justo»*.—En otros pasajes bíblicos aparecen las «imprecaciones» en boca del *justo*. Este *justo* aparece unas veces perseguido por sus enemigos sin tener culpa alguna, aunque por motivos diversos, y en otros aparece perseguido precisamente por la práctica de su virtud. El Salterio presenta ejemplos de ambos casos.

En el último caso el *justo*, perseguido precisamente a causa de su virtud, viene por lo mismo a ser representante de la causa de Jahveh. Por eso dice que le libre de sus enemigos precisamente por ser «su siervo» (Salm. 144, 2), y es por lo que Dios debe defender «su (propia) causa» (Sal. 74, 22). Este sentido del *justo* aparecerá claramente, sea *expressis verbis*, sea por el contexto. El Salmista pedirá a Dios defienda la causa de su virtud alegando diversos motivos según los salmos: que se confirme la causa del *justo* y éste pueda regocijarse; que se abata el engrandecimiento del soberbio despreciador y escarnecedor de la virtud del *justo* y en ella despreciador de Jahveh; que defendiendo la causa del *justo* se alaben su justicia y su bondad, para que con su intervención a favor del *justo* no haya motivo de desconfianza en Jahveh, y escándalo en los fieles al dejarle abandonado cuando practica la virtud. Es el problema planteado y resuelto en la mentalidad del A. T. de por qué sufre el *justo*. En suma, los motivos alegados por el *justo* como representante de la causa de Jahveh tienen un marcado sentido religioso. Buen ejemplo de este grupo es el salmo 38 (v. 21) en el que el *justo* dice: «Me hostigan por seguir y hacer el bien». Se ve, pues, incluso documentalmente, que en este grupo el Salmista no imprecaba males sobre el enemigo bajo la razón de odio, venganza y mal, sino bajo la forma religiosa de celo por la causa de Jahveh.

El otro grupo es en el que el *justo* no aparece, claramente al menos, como representante de la causa de Jahveh, pues si confiesa que es inocente, literariamente no se dice que sea perseguido precisamente a causa de su virtud, y que podría ser por otra causa, v. gr. por envidia, etc., y en este caso el que imprecaba males contra estos enemigos perseguidores, no hace otra cosa que estar implícitamente invocando el cumplimiento de la Ley.

Así se dice en un salmo: «Alzate, ¡oh Jahveh!, en tu ira, yérquete contra la rabia de mis enemigos, y házme la justicia que tu mandaste». (Sal. 7, 7). En este caso el problema queda incluido en el primer principio de solución antes estudiado—la Ley—y afectado por la solución que allí se dice: se invoca el cumplimiento de la Ley justa—Torah—contra el transgresor. Buen ejemplo de este tipo es el salmo 35 (heb.).

c) *Israel, como representante de la causa de Jahveh.*—Hay un tercer grupo en el que el hagiógrafo, tomando la personificación del pueblo de Israel, como representante de la causa de Jahveh, impreca males sobre el enemigo. Buen ejemplo de ello son los salmos 74, 79 y 83 (hebs.).

En el salmo 79 se comienza dando el motivo de las «imprecaciones», aunque los salmos, como piezas no geométricas, sino vitales y orientales en su estructura, repiten y entrelazan pensamientos.

«¡Oh Dios!, han invadido las gentes tu heredad, han profanado tu santo Templo, y han reducido a Jerusalén a un montón de escombros». «Dieron los cuerpos de tus siervos por pasto a las aves del cielo, y la carne de tus santos a las bestias de la tierra...» (vv. 1-4).

Expuesto el motivo, vienen las «imprecaciones» contra el enemigo que así profanó la heredad del Señor y su santo Templo (v. 6).

Nuevamente se da el motivo de pedir estos castigos: «Porque han devorado a Jacob, han asolado sus moradas» (v. 7).

En los versículos 8 y 9 se pide en forma negativo-positiva el favor de Jahveh sobre Israel.

Nuevamente vuelve el Salmista a traer el motivo por el que Dios debe de intervenir con castigos contra sus enemigos. «¿Por qué han de poder decir las gentes: «¿Dónde está su Dios?» Sea notoria a las gentes y a los ojos nuestros la venganza de la sangre que de tus siervos derramaron» (v. 10).

En el versículo 11 se pide otra vez socorro a Jahveh, para repetir antitéticamente una dura imprecación en el versículo 12: «Haz recaer sobre la cabeza de nuestros enemigos el séptuplo»—género literario ya consignado en la Ley—, pero dando muy claramente la razón de ello, que es *«la afrenta con que quieren afrentarte, ¡oh Jahveh!»*.

Por lo que termina: «Nosotros, tu pueblo, grey de tus pastizales, te cantaremos eternamente, y cantaremos tus alabanzas por generaciones y generaciones» (v. 13).

El texto mismo del salmo sugiere claramente la solución: la profanación de la ciudad y Templo de Jahveh—«la afrenta con que quieren afrentarte, ¡oh Jahveh!»—mueven inspiradamente al Salmista a pedir, por celo religioso, celo de la causa de Jahveh, se cumpla la justicia de Jahveh por los profetas tantas veces anunciada contra las Gentes, para que con ella se defienda y glorifique la causa de Jahveh.

A este grupo también pertenece la célebre «imprecación» de Nehemías, y que, con un contexto muy definido, permite documentalmente hacer de ella una exacta valoración.

En el libro de Nehemías se leen las siguientes «imprecaciones»:

a) «Escucha, oh Dios nuestro, cuánto nos menosprecian, y haz que sus insultos recaigan sobre sus cabezas, y dalos al pillaje en su tierra de cautiverio. No perdones su iniquidad, y no se borre delante de tí su pecado, porque injurian a los que están edificando». (Neh. 4, 4, 5).

b) «Acuérdate, Dios mío, de Tobías y de Sambalat y de sus obras. Acuérdate también de Noadía, la profetisa, y de todos los otros profetas que procuraban atemorizarme. La muralla quedó terminada». (Neh. 6, 14, 15).

c) Acuérdate... Dios mío, de los que contaminaron el sacerdocio y el pacto del sacerdocio y de los levitas». (Neh. 13, 29).

La interpretación y justificación moral de estos pasajes no es difícil. Nehemías trabaja por la causa de Jahveh. Quiere reconstruir aquel doble «gader»: muralla material y muralla espiritual del jahvismo. Los enemigos de esta obra son, en consecuencia, los enemigos de la causa de Jahveh. Por eso Nehemías pide a Jahveh que no deje impune aquella obra impía que reviste la trascendencia de querer impedir la restauración del jahvismo. Basado Nehemías en el celo de la causa de Dios y en el concepto de la justicia penal de la Ley—Torah—, pide a Dios que salga por su causa—representada en su obra—al dar el merecido a sus enemigos, lo que tendrá también un valor preventivo de *ejemplaridad*.

3) *Elenco de motivos alegados en el Salterio para imprecicar males contra los enemigos.*—Es interesante registrar el elenco, con algunos ejemplos, de los motivos que se alegan en el Salterio, cuando el hagiógrafo prorrumpe en «imprecaciones» contra los enemigos. Aunque muy afines entre sí, es interesante recogerlas en forma clasificada. En realidad es un principio polifacético de interpretación. Es un gran complejo de motivos concretos alegados. Así se verá abundantemente que lo que por exigencia teológica se postula en la exégesis de las «imprecaciones» aparece también documentalmente acusado.

1) *Que se cumpla la justicia de Dios.*—«Alzate, ¡oh Jahveh!, en tu ira, yérguete contra la rabia de mis enemigos y házme la justicia que tu mandaste». (7, 7. 18; 11, 7; 17, 15; 26, 1; 35, 24; 57, 4. 6.; 58, 11, 12; 71, 2. 24; 94, 2; 119, 22. 38. 41. 84. 121. 123. 126, 154; cf. Lam. 3, 59).

2) *Que se abata el soberbio para que no triunfen los enemigos de su Ley.*—«Alza, ¡oh Dios!, tu mano. No te olvides de los desvalidos. ¿Cómo puede el impío despreciar a Dios, y decir en su corazón, que no averiguas?» (10, 12. 13; 7, 10; 9, 19. 21; 35, 1... 11...; 41, 12; 56, 11; 94, 3; 115, 2; 119, 222; 140, 9; cf. Hab. 1, 2 ss.; Ap. 6, 10; 19, 1. 2. En este pasaje de Apoc. 6, 10, los mártires en «muchedumbre» piden por la realización de la justicia en los protervos como medio de hacer triunfar el reino de Cristo. En su forma literaria está concebida, como es natural, al modo de las «imprecaciones» del A. T.)

3) *Que confirme al «justo» en la virtud.*—Generalmente va en forma paralela a la petición hecha a Dios de que abata al soberbio que desprecia su Ley. Así se dice: «Verán esto los justos, y temerán y se reirán de él: «He aquí el que no temía a Dios por su fortaleza, y confiaba en sus muchas riquezas, y se hacía fuerte en su maldad». (52, 8. 9; 7, 10; 9, 20; 12, 6; 18, 21; 34, 3; 58, 11. 12; 64, 11; 69, 33).

4) *Para que se regocijen los justos al ver cumplirse la justicia de Dios.*—«Alégrense, por el contrario, los justos, gócense y salten de júbilo ante Dios» (68, 3. 4; cf. Eccli. 25, 10).

5) *Para que se alabe a Jahveh en su bondad y en su justicia al proteger al inocente y castigar al inicuo.*—«Los que teméis a Jahveh, alabadle... Porque no desdeñó, ni despreció la miseria

del mísero, ni apartó de él su rostro, antes oyó al que imploraba su socorro. Por tu favor resonarán mis himnos en la numerosa congregación» (22, 23-26; 92, 16; 109, 30).

6) *Se piden a Jahveh castigos para el enemigo como medio de realizar la liberación de «su siervo».*—«Haz con tu piedad que cierren su boca mis enemigos, y que perezcan cuantos persiguen mi alma, pues soy siervo tuyo» (143, 12).

7) *Para que se alabe a Jahveh, que defiende al pobre y al desvalido.*—«Porque se pone a la derecha del pobre y le salva de los que le sentencian a muerte» (109, 30. 31).

8) *Para que no se vea confundido el salmista ante sus enemigos de haber acudido a Jahveh.*—«A tí, Jahveh, mi Dios, alzo mi alma, en tí confío no sea confundido No se gocen de mí mis enemigos. No, quien espera en tí no es confundido: Confundido el que en balde se rebela contra tí» (25, 1. 2; 31, 18. 19).

9) *Para que confíen en Jahveh.*—«Para que confíen en él cuantos conocen su nombre, pues no abandonas, ¡oh Jahveh!, a los que te buscan» (9, 11; 119, 42).

10) *Para que el castigo haga pensar que tú eres Jahveh, el Altísimo.*—«Pero dispara Dios contra ellos su saeta, y luego son heridos... Y proclamarán la obra de Dios y pensarán en lo que él hace» (64, 8. 10). Y en otro salmo se dice: «Y reconozcan que tu nombre es Jahveh, y que sólo tú eres el Altísimo sobre toda la tierra» (83, 19; 86, 17).

11) *Para que no sea el abandono de la causa del «justo», motivo de escándalo en otros y desconfianza en los que buscan a Jahveh.*—«De cierto no permitirá Jahveh que permanezca el cetro de los impíos sobre la suerte de los justos, para que no tiendan los justos sus manos a la iniquidad» (125, 3; 69, 7).

12) *Que lo libre de sus enemigos por el honor de su nombre.*—«Socórrenos por el honor de tu nombre, socórrenos y perdona nuestros pecados, por tu nombre. ¿Por qué han de poder decir las gentes: «¿Dónde está su Dios?» (79, 9. 10; 54, 3; 109, 21; 115, 11; 144, 11).

13) *Que Jahveh castigue para defender su causa.*—«Alzate, oh Dios, y defiende tu causa» (74, 22; 80, 16; 83, 13).

14) *Que castigue a los impíos porque se rebelan contra Dios.*—«Oh Dios, si exterminaras a los impíos, si alejaras de

mí a los hombres sanguinarios que impiamente se rebelan contra tí» (139, 19. 20). Y añadirá aún con gran fuerza y gran valor interpretativo: «¿Cómo no odiar, ¡oh Jahveh!, a los que te odian? ¿Cómo no aborrecer a los que se levantan contra tí?» (139, 21).

En este grupo se incluye la «imprecación» del Eclesiástico (50, 27. 28; Vg. 50, 25. 26): «Dos pueblos me son odiosos, y el tercero que ni siquiera es pueblo: Los que moran en la montaña de Seir, y los Filisteos, y el pueblo necio que habita en Siquem».

Samaria, con su culto cismático, disgregador de la unidad de culto a Jahveh y limitador de su revelación al solo Penta-teuco; y los Filisteos y los moradores de las montañas de Seir (Edomitas), idólatras, cargados de abominación, son contumaces y tradicionales enemigos de Israel y de la Ley de Jahveh. Por lo que el hagiógrafo, llevado por el celo de la causa de Dios, manifiesta su odio contra ellos: odia en ellos la encarnación de la oposición a la fe y ley de Jahveh.

La conclusión a que se llega en los salmos, el libro bíblico por excelencia de las «imprecaciones», es ésta: El hagiógrafo «impreca» a Dios males contra sus enemigos—que son penas *temporales*—, pero no por odio auténtico, sino o por deseo de que se cumpla la justicia de Jahveh o por celo de la causa de Dios.

4) *Desahogos del sentimiento natural*.—Otra forma de «imprecación» bíblica son las aparentes maldiciones que el hagiógrafo dice contra sí mismo o narra haber proferido otros.

Naturalmente se han de distinguir aquí las «imprecaciones» o maldiciones que el libro simplemente *relata* haber sido pronunciadas por otros, y las que profiere inspiradamente el hagiógrafo. Las primeras no crean dificultad ninguna, siempre que el autor sagrado no las apruebe. Tal pueden considerarse las maldiciones que Job pronuncia a través de todo el capítulo tercero de su libro.

Pero las que crean dificultad son las segundas. Clásica es la maldición de Jeremías contra el día de su nacimiento.

«¡Maldito sea el día en que nací, el día en que me parió mi madre» (20, 14-18).

Naturalmente el sentido ha de ser muy distinto de lo que aparece. No es un deseo formal de no haber existido, de no querer la misión profética a que Jahveh le destinó. Son gritos de suprema angustia, son explosiones de la naturaleza, ante la terrible carga de la contradicción y el dolor. Es toda la vehemencia oriental desbordando la angustia. Son pasajes y trozos de su alma en los que no se refleja más que una parte: el dolor, pero sin que al exteriorizarlo se proteste con ello su rebeldía contra la voluntad de Dios.

Tres versículos antes él mismo confiesa que Jahveh le defenderá y le hará vencedor de los que le persiguen. Y dice: «Que yo vea tu venganza (de Dios) en ellos, pues a tí he encomendado mi causa». (Jer. 20, 11-13). Por lo que proféticamente exclama victorioso: «¡Cantad a Jahveh, alabad a Jahveh! Porque él libra al pobre de la mano de los malvados».

Ningún comentario ni explicación mejor podría hacerse de este pasaje, que recordar las palabras—*servatis servandis*—de Jesucristo en Gethsemaní: «Padre, todo lo puedes, quita de mí este cáliz, pero no se haga lo que yo quiero, sino lo que quieres tú» (Mc. 14, 36).

La frase de San Pablo a los Gálatas: «¡Ojalá se castraran del todo los que os perturban» (Gal. 5, 12), también se incluye, en algún sentido, en este grupo. Los judaizantes extremaban el celo por la circuncisión y la ley judía. Creían necesario incluirla en el cristianismo, y San Pablo, recordando las costumbres—mutilaciones—de los sacerdotes de Cibeles, culto tan divulgado en esta región, prorrumpe en esta exclamación. Viene a decir: Si tanto celo tenéis por la parcial circuncisión, llegad hasta la mutilación total, como hacen esas sectas, que están en boga. Pero con ello *no desea* verdaderamente que lo realicen, sino que quiere decir irónicamente, incluso sarcásticamente, lo inútil que es en la Fe cristiana la circuncisión y la práctica abrogada de la vieja Ley. Ironía es una burla fina y disimulada. Sarcasmo es una burla más acusada. Y este es el pensamiento de San Pablo: reírse del celo judaizante por unas prácticas abrogadas por la Fe. «Es una chanza, incluso acerba, que no debe ser tomada demasiado en serio, menos aún por lo trágico», escribe el P. Lagrange. (*Épître aux Galates*. París, 1926, página 143).

5) *Pecador y pecado «per modum unius»*.—Acaso pudiera ser en algún caso principio de interpretación de las «imprecaciones» el que el hagiógrafo, considerando *per modum unius* pecador y pecado, la expresión literaria acusase al pecador, pero formalmente la intención fuese al pecado. Es la interpretación que Santo Tomás admite en una de las soluciones que propone a las objeciones que se hace al hablar de si los enemigos han de ser amados por caridad. (II-II, q. 25, a. 6 ad 3).

El oriental espontáneamente, máxime en momentos vehementes de poesía, no distingue cuidadosamente entre la «formalidad» de las diversas causas; no distingue cuidadosamente los diversos modos con los que una causa puede estar con relación a un efecto. Así no distinguirán vulgarmente con precisión, v. gr., entre querer, mandar, permitir, no impedir. En función de esta mentalidad es como un efecto que de alguna manera se puede atribuir a la causa primera, aunque sea efecto directo de las causas segundas, sea frecuentemente atribuido *simpliciter* a la causa primera, a Dios. Es un modo muy particular de hablar, pero que naturalmente no supone una idéntica atribución formal. Lo que es muy importante notar para la recta exégesis de estos pasajes. Así, por ejemplo, Dios dice a Moisés que vaya a Faraón porque El «endurecerá su corazón» (Ex. 4, 11). Así dice también Jahveh a Isaías: «Ve y di a ese pueblo: Oíd y no entendáis, ved y no conozcáis. Endurece el corazón de ese pueblo, tapa sus oídos, cierra sus ojos» (Is. 6, 10). En II Samuel (24, 2) se dice que «volvió a encenderse el furor de Jahveh contra Israel, impulsando a David a que hiciera el censo de Israel y Judá», por cuyo *pecado* Dios castiga al pueblo. (II Sam. 24, 1. 10; cf. Gen. 11, 7; I Sam. 4, 3; II Sam. 16, 10. 11; 24, 1; 5. 19, 4; 31, 8; 22. 11; 25. 2; Jer. 22, 6. 7; 50, 24; Lam. 1, 13-17; 2, 4; 3, 64; Miq. 2, 3; Joel 3, 8; Am. 3 (1-3) 6; 9, 4; Mal. 1, 2...; Rom. 1, 26; Apc. 17, 17; etc.).

En la literatura oriental extrabíblica aparece igualmente reflejada esta concepción tan particular, esta amplitud en la atribución de conceptos entre causa y efecto, sobre todo en lo relativo a la divinidad.

En los Hittitas es la divinidad la que hace con las divinidades de otros pueblos la alianza o la guerra. En el tratado de Hattusil, rey de los Hittitas, con Ramsés II, se lee: «He aquí

el decreto de eternidad que el dios Schamash y el dios Teshup han hecho por el Egipto y país de Hatti». (Charles-J. *L'Etude du milieu biblique*, N. R. Th. 1947, pág. 261).

En la inscripción del rey Mesha, de Moab, justificando sus victorias, se lee: «(El dios) Kamosh me dijo: Vete, toma (la villa) de Nebo, frente a Israel». (Charles-J.: *Le Milieu biblique*, t. II, pág. 419).

Es la misma atribución que se lee en las inscripciones cuneiformes. Así se dice en una de ellas: «El brillo del dios Assur, mi señor, les aterró». (Char.-J.: *L'Etude du milieu biblique*; 1947, N. R. Th. pág. 261).

Y en el mismo Korán se dice: «¡ Oh creyentes! Cuando vosotros encontréis el ejército enemigo avanzando en orden, no huyáis... No seréis vosotros los que los mataréis, sino Dios». (Korán, sura VIII, v. 15. 17).

Esta amplitud de conceptos, esta mentalidad tan particular, podría muy bien permitir también el que pudiesen explicarse algunos pasajes imprecativos como deseo de que el pecado sea destruido pero que el pecador permanezca. Porque si en esta mentalidad semita se atribuye un efecto producido por una causa segunda *simpliciter* a la primera, porque con ella puede tener alguna relación, se comprende también que no se distinga tampoco en esta mentalidad entre el pecador y el pecado, y que enrolados ambos y considerados materialmente *per modum unius*, recaiga el fondo—la intención formal de la «imprecación»—sobre el pecado y no sobre el pecador que se halla incurso en el pecado; que vaya y se pida en la «imprecación» la destrucción del pecado y no la destrucción ni el mal del sujeto en el que se encuentra el pecado. En algunos pasajes de salmos el tono poético-hiperbólico acaso pudiera permitir esta interpretación. «El hábito de las *ideas concretas* en los Semitas explica, en parte, la dificultad (que se ve): maldecir el crimen sin maldecir al criminal». (A. Condamin, S. J.: *Le livre de Jérémie*, París, 1920, página 145).

¿Existen «imprecaciones» bíblicas de males espirituales?—

El problema podría cobrar una nueva gravedad si el hagiógrafo «imprecase» males espirituales, caso que no pudiesen incluirse estas fórmulas en la categoría de imprecaciones de tipo profético, ya fuesen conminatorias o punitivas. El deseo del mal es-

piritual al prójimo—del pecado—vendría a ser el deseo del mal *simpliciter* y, en consecuencia, del odio auténtico. Lo que es absolutamente incompatible con la inspiración bíblica. Se citan a este propósito algunos pasajes de la Escritura. ¿Qué valor tienen?

a) «*Appone iniquitatem super iniquitatem eorum, et non intrent in iustitiam tuam*». «*Deleantur de libro viventium, et cum iustis non scribantur*». (Sal. 68 [heb. 69], 28, 29).

Una primera lectura parecería suponer el deseo en el hagiógrafo de pedir a Dios que *hiciese pecar* a su enemigo. Esto «a priori» ya es inadmisble, no sólo por razón de la «inspiratio bíblica», sino por el mismo concepto de la psicología en el autor sagrado. El P. Zorell, S. J., escribe a propósito de este salmo: «Los vocablos hebreos que significan pecado o culpa también pueden denotar, donde el contexto lo exige, la *pena* del pecado o de la culpa. Lo que aquí ha de suponerse; todo lo que se pide en la estrofa es petición de que se castiguen (los culpables), que no se les perdone o condone: es decir, por el exceso de su crimen (v. 27) que se aumente la *pena* (el castigo) de ellos (v. 28)». (*Psalterium ex hebræo latinum*, Romae 1939, pág. 169). Por lo que traduce este verso: «*Superadde poenam poneae eorum*». Filológicamente el término *'awón* que aquí se usa, lo mismo puede significar culpa que pena. (Cf. Is. 5, 18; Jer. 18, 23).

Esta interpretación es completamente admisible, máxime dentro de la psicología semita donde se pueden considerar *per modum unius* pecador y pecado, culpa y pena, pudiendo tomarse la primera expresión precisamente para expresar la segunda. El lugar mismo del versículo en su contexto postula esta interpretación.

El verso 29, «*deleantur de libro viventium, et cum iustis non scribantur*», tampoco crea problema. Pues se trata de la muerte a la vida temporal. (Cf. Ex. 32, 32). Y el «*cum iustis non scribantur*» esto malvados, es el deseo del hagiógrafo que pide no sean acreedores a la misericordia de Dios referente al perdón temporal, que lleva anejas las *benedictiones temporales*, propias, según la Ley, de los justos. Que experimenten la pena temporal correspondiente a sus culpas. Todo el ambiente en que se desenvuelve este salmo es el de premios y castigos *temporales*. El sentido manifiesto de pena temporal en el primer hemistiquio

exige, por el «paralelismo» del verso, esta misma interpretación en el segundo. Y la razón última de este pedir castigo lo dirá en el verso 7: «No sean por mí confundidos los que en tí esperan ; oh Jahveh !», al ver que no liberas al justo y no castigas a los impíos con penas temporales, según esa la legislación del A. T. Se busca la *ejemplaridad* de la pena ; por tanto son penas temporales.

b) «*Oratio eius fiat in peccatum*». Sal. 108 [heb. 109] 7). El lugar de esta expresión en su contexto es la mejor base de su interpretación. No se trata del juicio eterno, ultratemporal, sino de la suerte jurídica de este impío en cuestión ante el tribunal de la justicia humana. Por lo que pide que «*oratio eius fiat in peccatum*». Es decir, que su defensa jurídica ante el tribunal sea ineficaz, para que haya justicia sobre él. Si se pone «*fiat in peccatum*», esta palabra—lo exige el contexto—no tiene el valor de *pecado*, sino de *pena*, es decir, que su defensa—está hablando de lo que dice contra el «justo» la «boca del impío» (v. 2)—por muy hábil que sea, que resulte ineficaz, con objeto de que experimente la *pena* debida por justicia a su pecado. Es pensamiento equivalente al del v. 6: que haya un acusador de su maldad en su juicio.

c) En Jeremías se lee: «No les perdones su iniquidad, no borres su pecado ante tus ojos» (Jer. 18, 23). Como antes se dijo, filológicamente el término que usa 'awón (pecado), lo mismo que *hatáh* pueden indistintamente significar culpa o pena (*hatáh*=pena y 'awón=pena por el «paralelismo», Cf. Is. 5, 15). Por eso es el contexto quien ha de decidirlo. Y éste postula aquí penas temporales. «Tú, ¡oh Jahvé!, conoces todas sus maquinaciones para llevarme a la muerte. No les perdones su iniquidad, no borres su pecado (la sanción a que se hacen acreedores) de ante tus ojos ; caigan ante tí en el día de tu ira ; castígalos» (Jer. 18, 23). Si pide que no les perdone su pecado es precisamente para que «caigan ante tí el día de tu ira». Y esto es justicia temporal. «Castígalos», dice el profeta. Si filológicamente esta interpretación es posible, y teológicamente necesaria, exegéticamente es exigida por el contexto *inmediato* y por el modo de desenvolverse todo el pensamiento de Jeremías en su obra.

Precisamente los versículos 21-22a del capítulo 18 tienen una manifiesta dependencia de lo preceptuado en la Ley contra los transgresores, donde las penas que se legislan son *temporales*.

d) También se incluye aquí el pasaje de I Corintios (16, 22): «*Si alguno no ama al Señor, sea anatema*». Si esto no es una expresión para encarecer la necesidad del amor a Cristo, ya que de tal manera nos amó; o si no tiene, a pesar de su forma gramatical, un valor *conminatorio* o *profético-punitivo*, la explicación ha de buscarse en otros pasajes de San Pablo. Así en I Corintios (5, 3-5), San Pablo pronuncia la «excomunión» contra un gran pecador. Pero añade: lo hago «para ruina de su carne, a fin de que el *espíritu sea salvo en el día del Señor* (Parusía)» (Cf. I Tim. 1, 20). No sería, pues, más que el deseo de un castigo «medicinal». La Iglesia, cuando sanciona la herejía, en los cánones conciliares, dice: «Si alguno negase..., sea anatema».

e) También puede incluirse aquí un pasaje de la Epístola a los Romanos (9, 3). Dice San Pablo: «Porque desearía ser yo mismo anatema de Cristo por mis hermanos, mis deudos según la carne, los israelitas». Este anatema que, filológicamente, podría extenderse hasta incluir la separación del Apóstol eternamente de Cristo, da por exigencia teológica y por todo el *contexto* de la vida de Pablo—suprema ansia de su unión con Cristo—su auténtica valoración. No es más que una forma vehemente y paradójica de expresar el amor que tenía por la salvación y conquista cristiana de Israel.

Algo parecido dijo Santa Catalina de Sena. En la historia de su vida, escrita por su confesor el Beato Raimundo de Capua, O. P., se lee lo siguiente. Dirigiéndose a Dios, le dice: «Mayor bien sería para mí que todos se salvaran y yo sola, salvo siempre tu amor, sufriese los tormentos del Infierno, que no irme yo al Paraíso y que todos esos perecieran; porque con esto ganaría tu nombre en honor y gloria». Contestándole el Señor, según ella secretamente me dijo, que «la caridad no puede estar en el Infierno, porque al punto lo destruiría», replicó ella: «Si tu verdad y justicia lo permitiesen, yo quisiera que el Infierno se destruyera, o que, al menos, no cayera en él alma alguna; y si, salva la unión de tu amor, fuese yo puesta a la boca del Infierno para cerrarlo de modo que ninguno ya más entrara, dulcísimo me sería, porque todos mis prójimos se salvaran».

(Santa Catalina de Sena. Leyenda del Bto. Raimundo de Capua, O. P.—Vergara 1926, pág. LXXXIV). El amor inmenso de Santa Catalina de Sena a Dios es el que la hacía desear, paradójicamente, estar eternamente privada de su vista—no de su amor—al estar «puesta a la boca del Infierno».

También Santa Teresita de Lissieux tiene un pasaje de gran valor exegético a este propósito. Dice: «Una noche, no sabiendo cómo demostrarle a Jesús mi amor y mi ardiente deseo de verle servido y glorificado en todas partes, pensé con dolor que de los abismos del Infierno no subiría jamás hasta El ni un acto de amor, y exclamé entonces que de buena gana me vería sumergida en aquel lugar de tormentos y blasfemias para que allí fuera eternamente glorificado. No podría esto glorificarle, puesto que el Señor sólo desea nuestra felicidad; pero cuando se ama, se experimenta la necesidad de decir mil locuras. Hablaba de esta manera, no porque el Cielo no excitara mi deseo, sino porque entonces mi único deseo era el amor, y en mi entusiasmo sentía que nada podría separarme del objeto divino que me había enajenado...» (*Histoire d'une âme*, chp. 5).

Estos pasajes de dos almas que vivieron hondamente la santidad, sugieren la paradójica solución de ese vehemente amor de San Pablo por la salvación de su pueblo.

Una «imprecación» especialmente dura (Salmo heb. 137). Si hasta aquí se vió que el principio teológico y documental de la interpretación de las «imprecaciones» era el mal bajo la razón de bien, surge ahora el grave problema que plantea el salmo 137—«Super flumina Babylonis»—en el que se pide la muerte de niños inocentes y se bendice esta mano ejecutora: «Beatus qui allidet parvulos tuos ad petram». ¿Cómo interpretar esto?

En la Ley mosaica se preceptuaba la muerte—«herem»—de niños *canaaneos*, pero aquí no consta esto contra los niños babilónicos en la letra de la Ley, ni parece que sea «epiqueya» de la misma.

Dos aspectos pueden considerarse en este salmo a este propósito. Si aisladamente son principios de interpretación, pudiera ser que ambos se conjugasen para esta «imprecación» en la mente del profeta. Y son los siguientes: a) Recurso literario; b) Mentalidad semita.

a). *Recurso literario.* Babel cautiva a Judá y lleva al destierro a sus moradores. Aunque Dios utiliza los acontecimientos humanos como instrumentos de su justicia, esto no obsta para que esta invasión y destrucción de Judá fué hecha por soberbia, ambición y pecado de Babel, como bien lo dice Isaías (Is. 10, 5-27). Si Dios utilizó la invasión de Babel para castigar el pecado de Judá, en los planes y propósitos de Babel su objetivo era un imperialismo ventajoso para ella, y despreciador y hollador de la religión jahvista.

El salmista siente la nostalgia de los días santos del culto jerosolimitano con todo lo que significaba de culto y libertad jahvista. «Quomodo cantabimus canticum Domini in terra aliena?» Pero ahora los sacrificios cesaron, la religión es hollada, el pueblo santo está en cautiverio, el culto y la ley de Jahveh no pueden cumplirse en todo su esplendor, y hasta el triunfo ostentoso de Babel—llevando incluso como trofeo los utensilios santos del templo de Jerusalén para ponerlos en los templos de sus dioses (II Reg. cp. 25; Esd. 1, 7-11)—se ofrecía ante los ojos superficiales como un triunfo de los dioses y poder babilónicos sobre el omnipotente Jahveh.

Llevado el salmista por este celo jahvista—en su amplio sentido—y considerando que la invasión de Judá, si fué permitida por Dios, fué, no obstante, con culpa de Babel, pide que a esa injusticia se le aplique la justicia consignada en la Ley: sencillamente que se le aplique la «lex talionis». De ello hay un buen índice en el verso 8 b: «Bienaventurado quien te dará lo que tú nos diste a nosotros». El salmista debió tener presente, al invocar para este caso la «lex talionis», aquellas palabras de Deuteronomio en las que se decía: que cuando, desterrados entre sus enemigos, se conviertan a Jahveh, «Jahveh, tu Dios, arrojará todas estas maldiciones sobre tus enemigos, sobre los que te odiaron y persiguieron». (Deut. 30, 7). El destierro de Judá era, según lo que se decía en la Ley, y en los Profetas, efecto de castigo. Por eso una vez arrepentidos, Jahveh los perdonaría, castigando entonces la culpa de los invasores, de los instrumentos de su castigo.

La finalidad que busca el salmista con este castigo es que haya justicia contra la injusticia que contra ella cometió Babel; que con su castigo se muestre la grandeza suprema de Jahveh

sobre todos los dioses y los imperios; que se libere al pueblo santo del cautiverio, para que florezca esplendorosamente el culto jahvista en Jerusalén, y alaben así, a un tiempo, al omnipotente y fiel Jahveh, Judá y las Gentes.

Y por una sinécdoque—uso bíblico bien frecuente—pide la destrucción de la ciudad—cumplimiento de la «lex talionis» por los motivos dichos—sintetizándola en el momento culminante de su horror: la muerte de los niños que, según las costumbres bárbaras de entonces, eran arrojados y estrellados. (Cf. II Reg 8, 12; Nah. 3, 10; Os. 14, 1; Is. 13, 16. 17; Ez. 9, 6). Precisamente al bendecir exclusivamente a los que estrellan contra las piedras a estos niños indefensos e inocentes es una prueba bien clara del valor literario de sinécdoque que tiene. En otras descripciones se habla de los horrores de la guerra que destruirá a los guerreros, mancebos, mujeres, ancianos, etc... Es la descripción de las categorías de gentes que componen una ciudad, con lo que se describe la destrucción de toda ella. Pero precisamente al fijarse aquí el salmista exclusivamente en la muerte de los niños inculpados e inofensivos, a los que la sensibilidad humana respeta, salvo en casos de degeneración o de exaltación feroz de la guerra, es prueba clara de ser expresión literaria vigorosa con la cual, por sinécdoque, expresa y pide la destrucción de la culpable Babel, como medio—intención directa y formal del hagiógrafo—de que se realice la justicia de Jahveh y triunfe su causa.

b) *Mentalidad semita*. También cabría enfocar como posibilidad la solución de este problema desde otro punto de vista, sino es que este último está también conjugado con el anterior en la mente del profeta.

Se ha visto cómo en la mentalidad semita no se distinguen cuidadosamente, en la forma vulgar del lenguaje, las diversas relaciones en las que un efecto puede estar relacionado con su causa, y sobre todo tratándose de las relaciones de los seres con la divinidad. Y así todo lo que de alguna manera se le puede atribuir se lo aplican frecuentemente de modo *simpliciter*, como antes se dijo.

Isaías mismo describirá los ejércitos de los Medos como el ejército de Jahveh dispuesto a destruir a Babel. «Yo mando mi ejército—dice Jahveh—consagrado para la guerra, y llamo a

mis valientes para ejecutar mi ira». (Is. 13, 1-15). Es incluso el modo ordinario de hablar. Así en Fátima dice la Virgen, al anunciar la segunda guerra mundial: «Sabed que es la señal que da Dios de que *El va a castigar* al mundo por sus crímenes, recurriendo a la guerra, al hambre y a la persecución de la *Iglesia y del Santo Padre*». (W. Th. Walsh: *N. S. de Fátima*. Madrid, 1948, pág. 110). Evidentemente no es Dios quien mueve a perseguir a la Iglesia ni al Santo Padre, por ejemplo. Dios no causa la mala voluntad en los hombres, aunque la permite.

De esto se sigue como posibilidad lo siguiente: a) el salmista pide por celo el cumplimiento de la justicia divina contra Babel, como medio del triunfo de la causa de Jahveh; b) el modo de realización de esta justicia será la guerra—«lex talionis»—con los modos que entonces tenía; c) entre el modo de esta realización está, de hecho, el estrellar a los niños contra las piedras; d) dentro de esta amplia mentalidad semita en orden a las causas y efectos, el salmista puede pedir, aunque en su fondo mental con valoración espiritual distinta, la muerte de estos niños en el sentido de que todo ello queda, en esta amplia mentalidad, enrolado en ese hecho fundamental—medio—del cumplimiento de la justicia de Jahveh, y que, por las razones dichas, es lo que el salmista directamente pide.

Sería un castigo bíblico más de atribución a Dios *simpliciter* de lo que *El permite*, por considerar en ello el salmista el ejercicio de una guerra que es utilizada en los planes divinos en orden al cumplimiento de la justicia de Jahveh.

Si el salmista reacciona conforme a su alma semita, y por añadidura utiliza como expresión de esta misma psicología esa forma literaria de sinécdoque, tan usual en esta misma psicología, la explicación de este pasaje difícil es científicamente satisfactoria.

Conclusiones.—De todo lo expuesto sobre el problema bíblico de las imprecaciones se pueden establecer las siguientes conclusiones:

1) La consideración del valor peculiar de estas «imprecaciones», redactadas generalmente en forma poética, y ser producto del alma semita, oriental y vehemente, no resuelve el problema de las «imprecaciones», pues, aunque amortigua la

crudeza de las mismas, permanece sustantivamente el problema, por permanecer un *deseo* aparente de impetración de mal sobre el enemigo.

2) La oscuridad de sanciones en el She'ol, conocimiento no clareado en la Historia de Israel hasta una época muy tardía, no facilita al hagiógrafo el poder remitir la sanción de la injusticia al juicio de Dios en la otra vida, cuya *ejemplaridad de la pena*, por otra parte, cree necesaria, por motivos diversos, en ésta.

3) La dureza de la legislación mosaica, como «sincatábasis» divina por razones de providencia y ambiente histórico, en la preparación de la obra de salud, justifica la gravedad de las penas que se imprecán, en clara dependencia al menos con el espíritu de la Ley.

4) El que el hagiógrafo goce del carisma de la inspiración bíblica, constituyéndose además por ella, en teólogo y profeta de Jahveh, lo exime necesariamente de falta moral, por lo que ha de pedir en las «imprecaciones» el mal bajo la razón de bien.

5) Este mal que pide puede explicarse en parte por la misma Ley. En ella se legisla duramente contra los que traspasan la Ley de Dios. Por lo que el hagiógrafo, llevado por celo de la causa de Dios, y por deseo de justicia y movido carismáticamente por la «inspiración bíblica», puede pedir que se apliquen esas penas a los en ellas incursos.

6) Documentalmente se dan en el Salterio y en otros libros, numerosos motivos de justicia o celo de Dios por los que el salmista imprecó males.

7) En el caso del «profeta», del «justo» y de Israel, como representantes de la causa de Dios, la imprecación del mal bajo la razón de bien, está, por la naturaleza de los casos de este grupo y hasta documentalmente casi siempre fuertemente acusada.

8) No parece improbable que en algún caso se consideren *per modum unius* pecador y pecado. Y, en consecuencia, que la expresión literaria acuse la imprecación sobre el pecador mientras que la intención recaiga sobre el pecado.

9) En varios casos las «imprecaciones» no son propiamente tales, sino simples desahogos del sentimiento natural, que no incluyen verdadero *deseo* de la maldición que expresan.

10) No existen imprecaciones» con deseo del mal espiritual.

11) La «imprecación» de la muerte de los niños inocentes en el salmo «Super flumina Babylonis», no es un deseo directo ni formal de la muerte del inocente, sino un deseo, por celo religioso, del cumplimiento de la justicia de Jahveh, expresado por una sinécdoque, y conforme a la amplia mentalidad semita de causa y efecto.

FR. MANUEL DE TUYA, O. P.

Profesor de Exégesis de N. T. en la Facultad
Teológica de S. Esteban, de Salamanca

El carácter social de la Iglesia y sus repercusiones en el campo apostólico

Hace dos años ofrecimos al público un libro (1) que obtuvo excelente acogida, tanto de parte de los técnicos en la materia, a juzgar por las reseñas bibliográficas, como del público en general, ya que son muy pocos los ejemplares que quedan por distribuir.

Se nos han hecho, no obstante, algunas observaciones que agradecemos muy sinceramente y que quizá vayan obteniendo respuesta poco a poco. Entre ellas hay una a la que quisiéramos hoy satisfacer: Tratándose de una obra—alguien nos advirtió—que se proponía abordar los problemas más candentes suscitados por la Acción Católica con su colaboración al apostolado jerárquico, deja, sin embargo, examinado muy por lo alto el fundamento doctrinal de toda obra apostólica; y esta omisión es sensible en alto grado, por tratarse de un punto acerca del cual hoy se escribe tanto, y al que se dan tan variadas soluciones cuantos son los autores que lo toman en consideración.

Intentaremos en las páginas que siguen satisfacer a esta observación que se nos hace en plan de ruego; el lector dirá si hemos acertado. Para no complicar el problema, ni confundir al lector prescindiremos de toda la bibliografía reciente, contentándonos con las fuentes seguras y comunes a todos los estudios doctrinales; silenciaremos también las diversas teo-

(1) «QUE ES Y QUE NO ES LA ACCION CATOLICA. *Estudio teológico-jurídico*». (Consejo Superior de Investigaciones Científicas; pp. XX-255; Madrid, 1950.

rias que en los últimos años se han creado a este respecto; procuraremos la máxima concisión, limitándonos tan sólo a ofrecer un esquema o guión para que, quien disponga de más tiempo que nosotros, pueda hacer el trabajo extenso que el problema se merece.

La Iglesia es una sociedad espiritual en la que se ingresa por el bautismo. Cuando Dios envió al hombre a poblar la tierra puso en él la inclinación y la necesidad de la vida social: El hombre es por naturaleza un *ser social* (2).

Cristo, que no vino a destruir, sino a restaurar y mejorar lo que se había perdido o deteriorado por el pecado: «la gracia no destruye la naturaleza, antes bien la perfecciona» (3), tomó pie de la sociabilidad humana para fundar su Iglesia como *verdadera sociedad*. Se nos habla, en efecto, de la Iglesia en las Sagradas Escrituras, como de un reino, una ciudad, un pueblo, una casa, un rebaño, un cuerpo, una familia, etc... (4). Estas metáforas encierran un contenido plenamente social. Por eso, nuestro Catecismo popular, con mucho sentido teológico y acierto gramatical, define la Iglesia como «la *comunidad* de todos los fieles cristianos» (5).

(2) «*Naturale est homini—dice Santo Tomás—, ut sit animal sociale, et politicum in multitudine vivens, quod ejusdem naturalis necessitas declarat. Aliis enim animalibus natura praeparavit cibum, tegumenta pilorum, defensionem, ut dentes, cornua, ungues, vel saltem velocitatem ad fugam. Homo autem institutus est nullo horum sibi a natura praeparato, sed loco omnium data est ei ratio, per quam sibi haec omnia officio marium posset praeparare, ad quae omnia praeparanda unus homo non sufficit; nam unus homo per se sufficienter vitam transigere non posset. Est igitur homini naturale, quod in societate multorum vivat. Amplius: aliis animalibus insita est naturalis industria ad omnia ea quae sunt eis utilia, vel nociva... Homo autem horum quae sunt vitae suae necessaria, naturalem cognitionem habet solum in communi, quasi eo per rationem valente ex universalibus principiis ad cognitionem singulorum, quae necessaria sunt humanae vitae pervenire. Non est autem possibile, quod unus homo ad omnia hujusmodi per suam rationem pertingat. Est igitur necessarium homini quod in multitudine vivat, ut unus ab alio adjuvetur, et diversis inveniendis per rationem occupentur, puta, unus in medicina, alius in alio». *De Regimine Principum*, Lib. I, cap. I.—Cfr. I, q. 96, a. 4; II-II, q. 109, a. 3 ad 1; q. 129, a. 6 ad 1; III, q. 65, a. 1.*

(3) I, q. 1, a. 8 ad 2; q. 2, a. 2 ad 1; II-II, q. 188, a. 8.

(4) Cfr. *Catechismus S. Pii V ad Parochos*, P. I, a. 9. n. 106.

(5) *Catecismo de la Doctrina Cristiana*, Astete, Primera parte.—También el *Catecismo de San Pío V* afirma, y repetidas veces, que la palabra «Iglesia» «ad rempublicam christianam significandam usurpata est» (n. 105); «multa nomina quae plena sunt mysteriis, ad christianam rempublicam significandam traducta sunt» (n. 106).

En la Iglesia se cumplen todas las condiciones, se hallan todos los elementos constitutivos, que la *sociedad* como tal requiere: Consta de aquellas personas que, escuchando la voz de Cristo y sus discípulos, se unieron en compacta falange (6), bajo la dirección y gobierno de la autoridad competente (7), para lograr la santificación en este mundo y la vida gloriosa en la eternidad (8), por medio de la profesión de una misma fe, con el auxilio de una gracia común y mediante el uso de idénticos sacramentos (9).

Además de la *sociedad natural*, a la que pertenecen todos los hombres, y dentro de ella, existen otras sociedades más concretas, cuales son, en el orden temporal, la *sociedad civil* con sus múltiples *sociedades particulares*, y en el religioso, la *sociedad eclesiástica* con análogas *sociedades de límites más reducidos*. El ingreso en cada una de ellas pende de ciertos hechos o legalidades que debe cumplir la persona, diversos según sea la sociedad de que se trate. Así, por ejemplo, la adscripción en la sociedad natural se realiza por el simple hecho de estar uno dotado de *naturaleza humana*; en la sociedad civil se obtiene casi siempre por el hecho de *nacer* de tales padres o en tal territorio, o también cumpliendo los requisitos que llevan a la adquisición de *nacionalidad*; en las sociedades temporales, dentro de la civil, suele haber unas cláusulas fijas que regulan la *admisión* en su seno de nuevos socios. En las sociedades religiosas, dentro de la universal eclesiástica, existen también normas que determinan el hecho del que depende la adquisición de ciudadanía; así, por ejemplo, en una Orden Religiosa se alcanza la personalidad por la *profesión*, en una Diócesis se obtiene por el *domicilio* o *quasidomicilio*, etc. ¿De qué hecho, preguntamos ahora, depende el ingreso de los hombres en la sociedad eclesiástica? La respuesta se impone categórica: *del bautismo*.

Que el bautismo sea la puerta de ingreso en la sociedad eclesiástica fué declarado por el Divino Salvador con estas pa-

(6) Jo., 11, 52.

(7) Jo., 20, 21 ss.; Marc., 16, 15; Mt., 18, 18; 28, 19; Hec., 15, 28; I Cor., 4, 1.

(8) Jo., 6, 40; 10, 10; Rom. 6, 22.—Cfr. *Catechismus S. Pii V ad Parochos*, P. V, *Secunda Petitio*, n. 382.

(9) Marc., 16, 15-16; Luc., 22, 19; Jo., 6, 54; Rom., 10, 10; I Cor., 12, 12-13.

labras: «Quien no naciere del agua y del Espíritu, no puede entrar en el reino de los cielos» (10); lo ha definido repetidas veces la Iglesia (11); lo explica claramente la teología (12), y lo acepta, como principio básico para regular todos los actos sociales de los cristianos, el Código de Derecho Canónico: «Por el bautismo queda el hombre constituido persona en la Iglesia de Cristo» (13).

Distinguiendo como distinguen los teólogos tres clases de bautismo, podría alguien preguntar: ¿Se alcanza la personalidad en la Iglesia por el bautismo de deseo, por el de sangre o por el de agua, o por cualquiera de los tres indistintamente? Sólo el bautismo de *agua* realiza la adscripción a la sociedad eclesiástica, porque sólo él fué instituido por Cristo como *signo sensible* o *sacramento* (14).

Como el bautismo tiene dos efectos: *Imprimir carácter e infundir la gracia* (15), cabe abrir un nuevo interrogante: ¿Cuál de estos dos efectos es el *fundamento*, o la *causa*, de la adscripción a la sociedad eclesiástica? Sólo el *carácter* bautismal, respondemos, es el que realiza dicha anexión a la Iglesia, ya que es posible la administración y recepción válida del bautismo (al que va inseparablemente unida la concesión de ciudadanía eclesiástica) sin que se siga la gracia para el sujeto pasivo y sin que se le perdonen sus pecados: es el caso de los

(10) Jo., 3, 5; I Cor., 12.

(11) Conc. Flor., *Decretum pro Armenis*: cfr. Denz. 696; Conc. Trid., Sess. VII: cfr. Denz. 857-870.

(12) Cfr. *Catechismus S. Pii V ad Parochos*, P. I, a. 9, n. 118; P. II, *De baptismi sacramento*, nn. 166-193; SANTO TOMAS, III, qq. 65-66 passim.

(13) C. J. C., can. 87.—Lo había explicado ya antes el Catecismo de San Pío V cuando, refiriéndose a los infieles, enseña: «Nec ullius sacramenti participes in populi christiani societate facti sunt». (P. I, a. 9, n. 109).

(14) Al bautismo de deseo y de sangre se les concede el nombre de *bautismo*, sin serlo realmente, por semejanza al bautismo de agua, ya que los tres causan la misma gracia; pero ninguno de los dos infunde en el alma el *carácter*, que es propio y exclusivo del verdadero bautismo: «Alia vero duo—enseña Santo Tomás—(scil. baptismo fluminis et sanguinis) conveniunt cum baptismo aquae, non quidem quantum ad rationem signi, sed quantum ad effectum (gratiam) baptismatis. Et ideo non sunt sacramenta»: III, q. 66, a. 11 ad 2.

(15) Conc. Flor., *Decretum pro Armenis*: cfr. Denz. 696; Conc. Trid., Sess. VII, Denz. 849, 852; *Catechismus S. Pii V ad Parochos*, P. II, *De baptismi sacramento*, nn. 181, 183, 185, 186; SANTO TOMAS, III, q. 62; q. 63, a. 6; q. 66 a. 9; q. 68, a. 8; etc.

que reciben el sacramento con óbice, es decir, sin la debida preparación, con afecto al pecado grave (16).

Un paso más que demos en esta materia nos lleva a la siguiente conclusión: Como el carácter, una vez recibido en el alma, es imborrable e inamisible (17), por contraposición a la gracia, que es susceptible de aumento y disminución, e incluso de perderse totalmente (18), se sigue que la personalidad en la Iglesia es, por una parte, *independiente del estado de gracia del sujeto*, y, por otra, *permanente en él para toda la vida* (19). No importa, pues, que uno sea justo o pecador (20), ni influye

(16) «Quando aliquis baptizatur—enseña Santo Tomás—accipit *characterem*, quasi formam, et consequitur proprium effectum, qui est *gratia* remittens omnia peccata. *Impeditur* autem quandoque *per fictionem*. Unde oportet quod remota ea per poenitentiam, baptismus statim consequatur suum effectum» (III, q. 69, a. 10; cfr. q. 69, a. 9 ad 3; a. 10 ad 2).

(17) SANTO TOMAS, III, q. 63, a. 5.

(18) Id., q. 63, a. 5 ad 1.

(19) Aún cuando el carácter persevere después de la muerte, porque reside en el alma como sujeto, y ésta es inmortal («*post hanc vitam remanet character et in bonis ad eorum gloriam, et in malis ad eorum ignominiam*»; III, q. 63, a. 5 ad 3), no obstante, ocurrida la separación del alma y del cuerpo, deja uno de ser ciudadano de la Iglesia militante, a la que ahora nos referimos.

(20) «In Ecclesia militanti—enseña el Catecismo de San Pío V—duo sunt hominum genera, bonorum et improborum: et improbi quidem eorumdem sacramentorum participes eandem quoque, quam boni, fidem profitentur, vita ac moribus dissimiles; boni vero in Ecclesia dicuntur illi, qui non solum fidei professione et communione sacramentorum, sed etiam spiritu gratiae et caritatis vinculo inter se conjuncti et colligati sunt: de quibus dicitur: *Cognovit Dominus qui sunt ejus* (II Tim., 2, 19); possunt vero etiam homines aliquibus conjecturis opinari, quinam sint, qui ad hunc piorum hominum numerum pertineant: certo autem scire minime possunt. Quare existimandum non est, Christum salvatorem de hac Ecclesiae partem locutum esse, cum ad Ecclesiam nos remisit, eique ut pareamus praecepit (Matth., 18, 17); nam cum illa sit incognita, cui certum esse poterit, ad cuius iudicium confugiendum et cuius auctoritati obtemperandum sit? Bonos igitur et improbos Ecclesia complectitur, quemadmodum et divinae Litterae, et sanctorum virorum scripta testantur; in quam sententiam scriptum est illud Apostoli: *Unum corpus et unus spiritus* (Ephes., 4, 4). Haec autem Ecclesia nota est, urbiq; supra montem sitae comparata, quae undique conspicitur; nam cum illi ab hominibus parendum sit, cognoscatur necesse est. Neque bonos tantum, sed malos etiam complectitur, ut multis parabolis Evangelium docet, veluti cum regnum caelorum, id est, militantem Ecclesiam, simile esse sagenae in mare missae commemorat (Matth., 13, 47); vel agró, in quo zizania superseminata sunt (Matth., 13, 24); vel areae, in qua frumentum cum paleis continetur (Luc., 3, 17); vel decem virginibus partim fatuis, partim prudentibus (Matth., 25, 1-2); sed multo ante etiam in arca Noë (Gen., 7), qua non solum munda, sed etiam immunda animantia concludebantur, hujus Ecclesiae figuram, et similitudinem licet intueri»; P. I, a. 9, n. 108.

el que se ame u odie a la Iglesia: la personalidad o ciudadanía adquirida es inamisible.

103'.—*Deberes y obligaciones del ciudadano cristiano.* El bautismo nos constituye personas en la Iglesia y, por lo mismo, «sujetos de todos los derechos y obligaciones de los cristianos» (21).

Es sólo parcialmente exacto creer que entramos en la sociedad para usufructuar sus ventajas, para gozar de los derechos que la ciudadanía confiere; además de eso, y como elemento correlativo a ese derecho, está en todo ciudadano el *deber* de contribuir con sus fuerzas y aportación personal al bien de todos los demás asociados: «Est igitur necessarium homini—afirma Santo Tomás—quod in multitudine vivat, *ut unus ab alio adjuvetur*» (22). Por consiguiente, en la sociedad, a todos obliga el trabajo. De una manera o de otra, todos deben contribuir a la consecución del fin que se ha prefijado como meta. En ella todos se benefician de la acción común y todos deben, si quieren cumplir con la obligación de miembros de la sociedad, aportar su trabajo para una más perfecta consecución del fin común. Para ser miembros de la sociedad no basta recibir, hay que dar (23). Los que rehuyen la lucha, el esfuerzo, la colaboración, no merecen sino el castigo y la privación de los bienes sociales.

La obligación abstracta de la persona social a contribuir con la propia actividad al bien común, debe traducirse en obras prácticas, en realizaciones concretas orientadas a secundar y auxiliar la labor de los Superiores, a quienes incumben las difíciles funciones rectoras, con el cumplimiento perfecto de cuanto nos ordenan; debemos respetar y amar a nuestros iguales, sin serles jamás ocasión de desgracia; debemos despertar en nosotros una compasión profunda hacia los inferiores, que nos lleve, no sólo a lamentar su miseria y a desear su prosperidad, sino, sobre todo, a procurarla eficazmente con nuestras obras. Estas

(21) C. J. C., can. 87.—Cfr. FERRARA, *Teoria delle persone giuridiche*, Nápoles 1923, pp. 340, 343 ss.; D'ANGELO, *Jus Digestorum*, Roma 1928, vol. I, n. 183; CORONATA, *Institutiones Juris Canonici*, Turin 1928, n. 118; OJETTI, *Commentarium Juris Canonici*, Lib. I, Roma 1928; n. 2; MICHIELS, *Principia Generalia de Personis in Ecclesia*, *Commentarius Lib. II*, Lublín 1932, p. 5 ss.

(22) *De Regimine Principum*, Lib. I, cap. 1.

(23) Cfr. II-II, qq. 31 y 32; q. 106; Q. D. de Carit., q. 2, a. 4 ad 2.; etc.

condiciones que impone la sociabilidad humana en el orden temporal deben tener igual realización, o mayor aún si cabe, en la sociedad espiritual que llamamos *Iglesia*. En ella los ciudadanos no sólo son sujeto pasivo o receptor de los beneficios de la Iglesia, sino que están también obligados a trabajar activamente en pro de los demás, sean éstos superiores, iguales o inferiores. Esta colaboración activa se traducirá en palabras y obras, como requiere toda sociedad *visible*; pero también en oraciones y sacrificios, cual corresponde a una sociedad *espiritual*, en la que este género de actividades puede ejercer un influjo benéfico social en las almas de todos los conciudadanos.

Posee, además, la Iglesia, como sociedad, otra característica que la diferencia de las restantes clases de sociedades y que engendra relaciones sociales muy propias suyas. La Iglesia es la única sociedad *universal* en su más amplio sentido: Tiene las mismas fronteras que nuestro planeta, y ha sido instituída para que entren a formar parte en ella todos los hombres. Tal ha sido la voluntad de su divino Fundador (24). Por lo mismo, los cristianos, no sólo tienen la obligación de contribuir al bien de los que con ellos forman la comunidad eclesiástica, sino que también han de preocuparse, como de una ineludible obligación social propia, de atraer al seno de la Iglesia a aquellos que de derecho debieran estarle ya adscritos por el bautismo, pero que de hecho aún «no entraron por la puerta al redil del que Cristo es único Pastor» (25).

Es cierto que no todos tienen la misma responsabilidad en la sociedad, y que no a todos corresponde la misma obligación, y en el mismo grado, de interesarse por el bien de los demás; no podemos exigir a todos iguales deberes, como tampoco concedemos a todos indistintamente iguales derechos; esto sería perturbar el orden jerárquico que toda sociedad reclama como

(24) Mat., 5 *passim*; 10, 7; Luc., 4, 43; 9, 60; Jo., 17, 11 ss. Hech., 1, 3 ss.

(25) Jo., 10 *passim*.—El Catecismo de San Pío V propone al oristiano el siguiente programa: «Ut nos omnia juveat a sua voluntate (divina) facere; satanae ut tollat imperium, nulla ut in nobis summo illo die potestatem habeat; ut vincat, et triumphet Christus; ut vigeant ejus leges toto orbe terrarum; ut decreta serventur; nullus ut proditor, aut desertor ejus sit; sed tales se praebeant omnes, ut in regis Dei conspectum non dubitanter veniant, et constituent illis ex cum Christo sempiterno aevo fruantur» (P. IV, *Secunda Petitio*, n. 385).

elemento indispensable. Los gobernantes deberán preocuparse del bien público antes que del privado; los ricos, poderosos, sabios y capaces se deberán más al prójimo que los menos dotados por la naturaleza, la fortuna o la educación. Pero ningún ser humano debe creerse tan desheredado y miserable que se considere por eso mismo expulsado de la comunidad a la que pertenecía y, en consecuencia, juzgue lícito poder desentenderse completamente de la suerte de los demás. Si bien en la Iglesia existen diversas categorías de personas: los que ocupan los altos cargos receptores y los que son gobernados, los sabios y los ignorantes, los justos y los pecadores, nadie crea que por eso recae sólo sobre aquéllos todo el peso y todas las obligaciones, y que a éstos corresponden únicamente los derechos. Habrá, volvemos a repetir, mayor obligación y responsabilidad en unos que en otros, pero a nadie es lícito inhibirse por completo de los deberes sociales, so pena de convertirse en usurpador de los bienes ajenos y traidor a las propias obligaciones (26).

103".—*Dones que Dios otorga a la persona cristiana para el mejor y más fácil cumplimiento de los deberes sociales.*—Dejamos ya firmemente establecido que por el carácter del bautismo adquirimos la *personalidad* en la Iglesia con la inseparable propiedad de la persona, es decir, con la «capacidad de gozar de los derechos sociales y de cumplir los deberes que lleva consigo toda ciudadanía». Entre los servicios que *debemos* a los demás ocupa el primer lugar, por tratarse de una sociedad de finalidad espiritualidad, el de hacer el bien a las almas (sin excluir los cuerpos) por medios no sólo temporales, sino también espirituales, cuales son: la oración, el sacrificio, el ejemplo, la palabra y las obras exteriores. Así lo afirmó S. S. Pío XI en carta al Arzobispo de Lisboa: «Este deber se desprende del sacramento del *bautismo*, aunque los profanos no lo vean con toda claridad; porque *por él nos hacemos miembros de la Iglesia*, esto es, del Cuerpo místico de Cristo; y estos miembros,

(26) Muy certeramente expresó esto Santo Tomás cuando dijo: «*Quilibet tenetur fidem suam aliis propalare, vel ad instructionem aliorum fidelium sive confirmationem, vel ad reprimendam infidelium insultationem*»; II-II, q. 3, a. 2 ad 2.—Explica también el Santo cómo todos los grados jerárquicos, en la escala de las personas que pertenecen a la Iglesia, están obligados a una labor social apostólica, diversa según sea mayor o menor el puesto que ocupen en la misma; cfr. III, q. 71, a. 4 c. y ad 1.

como los de cualquier otro cuerpo, han de buscar la utilidad mutua y el bien común... Por consiguiente, el uno debe ayudar al otro; ninguno ha de permanecer inactivo, antes bien, cada uno, *de la misma manera que recibe, debe también dar*» (27).

Parecidas expresiones emplea Pío XII cuando explica la misma doctrina: «*Todos los fieles, sin excepción, son miembros del Cuerpo místico de Jesucristo. De este hecho se sigue para los cristianos, como imposición de la ley natural y también de la ley de Cristo, la obligación de dar buen ejemplo de vida verdaderamente cristiana: Somos para Dios penetrante olor de Cristo, tanto en los que se salvan como en los que se pierden.*» (II Cor., 2, 15). Todos están obligados, y hoy más que nunca, a pensar en sus oraciones y sacrificios, no sólo en las propias necesidades privadas, sino también en las grandes y universales intenciones del *reino de Dios en el mundo*, según el espíritu del *Padre nuestro* que Jesucristo mismo nos enseñó» (28).

a) *La gracia*: Como en esta ardua tarea benéfica de carácter social nuestra naturaleza se sentirá débil, y hasta muchas veces correrá peligro de traicionar, por insuficiencia de fuerzas propias y ausencia de auxilios poderosos, de ahí que Dios haya dispuesto en la Iglesia, análogamente a como sucede en la sociedad temporal, comunicar a las almas todos aquellos medios o refuerzos que garanticen al cristiano la consecución de la victoria.

El bautismo no sólo está ordenado por Dios a imprimir carácter, y con él a darnos la *personalidad en la Iglesia*, sino también a infundir la *gracia* santificante con todo su cortejo de virtudes infusas y dones sobrenaturales. Respaldando nuestra actividad social todo este potencial de fuerza y fuego divino, la obligación, quizá fría e inerte, del apostolado se sentirá aguijoneada por impaciencias y anhelos sobrenaturales de comunicar a los demás aquello de que rebosa la propia alma y a que son

(27) Carta *Ex officiosis litteris* al Card. González (10-11-1933); cfr AAS, vol. XXVI (1934), pág. 629.

(28) Discurso a los participantes al Primer Congreso Internacional del Apostolado Seglar (14-10-1951).—Después de estas consideraciones sobre el apostolado privado por la oración y el buen ejemplo, pasa el Pontífice a examinar la obligación del apostolado propiamente tal, como función activa por la palabra y las obras; para ello siempre parte, como de una base firme, de nuestra *ciudadanía* en la Iglesia (cuerpo místico de Cristo), adquirida, según dejamos dicho, por el carácter del bautismo.

acreedores nuestros hermanos. Puesto en estas condiciones, no sentirá el cristiano, como dura carga, el deber social de beneficencia apostólica, sino que trabajará solícito para que los que están ya iluminados por la fe ajusten su vida a las normas que ésta dicta, y nunca traicionen al Señor que un día juraron seguir y defender fielmente; con la luz interior que enciende la caridad no hallará reposo hasta que logre que, cuantos carezcan de la luz divina de la fe, acercándose a la luz que brilla para todo el mundo» (29), vean y entren por el único sendero que lleva al puerto de la salvación.

Como estas virtudes y dones de Dios son susceptibles de mayor o menor intensidad, de ahí que cuanto más elevado sea el grado de las mismas, no sólo se amará y servirá mejor a Dios, sino también al *prójimo* (30); son los más perfectos, los más virtuosos quienes, con sus oraciones, ejemplos, sacrificios, palabras y obras, es decir: con toda su vida, tendrán mayor inquietud por las almas y mayor garantía de convertir en pronta realidad la petición de la plegaria dominical: «*Venga a nos el tu reino*» (31).

(29) Jo., 1, 9.

(30) «Bonum est diffusivum sui»; STO. TOMAS, III *Contra Gentiles*, cap. 24.—Cfr. I, q. 5, a. 4 ad 2.

(31) Mat., 6, 10.—Las gracias y dones sobrenaturales que Dios infunde en el justo, llamadas por los teólogos «gratum facientes», tienen por fin próximo e inmediato el bien del individuo *en sí mismo*. Pero existe además otra clase de dones divinos, llamados gracias «gratis datae», que tienen por objeto inmediato el bien de los demás, que dicen orden a la sociedad. Estas gracias, de suyo, prescinden del estado de alma del sujeto, pueden residir en el pecador: «Quae dona—explica el Catecismo de San Pío—malis etiam hominibus, non privatae, sed publicae utilitatis causa, non illius, qui ea praeditus est, sed aegroti curandi causa tributa est» (P. I, a. 9, n. 120). No es, pues, la *gracia santificante* o *habitual* la que da el «essen», o «posse», para las obras sociales de apostolado, aunque sí contribuya «ad melius esse» del mismo. El cristiano en pecado está obligado a querer y procurar para los demás lo que, por desgracia, él no posee; y nadie debe rechazar un favor social al que tiene derecho indeclinable porque en su administración intervenga una mano indigna. Lo advirtió San Pío V en su Catecismo, cuando, partiendo de la obligación que pesa sobre todos los sacerdotes, sean buenos o malos, de santificar, enseñar y gobernar a los fieles, amonesta a éstos sobre el deber de prestarles obediencia: «Si forte Ecclesiae antistitum vita flagitiosa sit, eos tamen in Ecclesia esse, nec propterea quidquam de eorum potestate detrahi, certo (fideles) sibi persuadeant» (P. I, a. 9, n. 109). En esta doctrina vemos una vez más confirmada la teoría expuesta anteriormente y que atribuye al carácter bautismal nuestra incardinación a la Iglesia y nuestra capacidad («posse») para las obras de carácter social entre las cuales nos interesa señalar ahora aquellas que tienen por objeto el apostolado en su más propio sentido: como actividad exterior de beneficencia espiritual.

b) *La confirmación*: Por si fuera poco eficaz la fuerza sobrenatural que nos trae la gracia y los demás dones sobrenaturales que forman su cortejo, disponemos los cristianos de un nuevo instrumento que nos puede convertir en soldados valerosos e invencibles en el combate diario a que está sometida nuestra existencia y la de nuestros hermanos. Este es el sacramento de la *confirmación*.

Supone este sacramento a la persona ya constituida *en su ser* (32), e incluso capaz de usufructuar sus derechos y cumplir sus obligaciones en la Iglesia. No es, la confirmación, un sacramento *necesario* para ser cristiano en este mundo, con todo lo que esto lleva consigo, y ni bienaventurado en el cielo (33); pero viene a vigorizar, a robustecer, o como su mismo nombre lo indica, a *confirmar* aquel ser social (34) y aquella capacidad operativa (35) que se nos había infundido por el bautismo, y que siempre, independientemente de cualquier otro hecho posterior, estará urgiendo el deber social en favor del bien espiritual del prójimo (36).

Dado el estado de postración en que la naturaleza humana quedó después del pecado original y la resistencia que el demonio opondrá a la labor benéfica social que intenten realizar los cristianos en la Iglesia, será preciso muchas veces abrir combate con el adversario, declarar la guerra al enemigo. Para que el cristiano tenga mayores garantías del triunfo se le transforma

(32) C. J. C., can. 786.

(33) Cfr. STO. TOMAS, III, q. 65, a. 4; q. 72, a. 1 ad 3; a. 2 ad 4; a. 8 ad 4; etc.

(34) Oigamos a Santo Tomás explicarlo: «Character confirmationis ex necessitate praesupponit characterem baptismalem; ita scilicet quod si aliquis non baptizatus confirmaretur, nihil reciperet, sed oporteret iterato ipsum confirmari post baptismum. Cujus ratio est quia sicut se habet confirmatio ad baptismum, ita augmentum ad generationem. Manifestum est autem quod nullus potest promoveri in aetatem perfectam nisi primo fuerit natus» (III, q. 72, a. 6).

(35) El mismo Doctor Angélico escribe: «In baptismo regeneramur ad vitam; post baptismum, confirmamur ad pugnam; in baptismo abluimur; post baptismum, roboramur» (III, q. 72, a. 1); «in hoc sacramento datur plenitudo Spiritus Sancti ad robur spirituale, quod competit perfectae aetati» (III, q. 72, a. 2; a. 4).

(36) «Nihil—leemos en el Catecismo de San Pío V—a vere christiano homine possidetur, quod sibi cum ceteris omnibus commune esse non existimare debeat» (P. I, a. 9, n. 120).

en soldado de Cristo, se le fortalece y equipa personalmente (37) para la lucha contra los adversarios por el sacramento de la confirmación (38). Una vez armado caballero de Cristo, puede salir a la palestra «ut fortiter etiam inter adversarios fidei Christi fidem confiteatur» (39), confiado en los auxilios que ha recibido: «accipit potestatem publice fidem Christi verbis profitendi» (40).

Sin duda aludía a esta doctrina Pío XI cuando escribió: «La confirmación nos constituye soldados de Cristo, y ¿quién no sabe que el soldado debe trabajar y combatir no tanto por su propio bien como por el bien de los demás?» (41).

c) *Elementos de orden humano*: En las obras del cristiano, aunque corresponda gran parte a Dios, es de todo punto necesaria la colaboración humana: «la gracia no destruye la naturaleza» (42), sino que colabora con ella para ser concausa en la producción de los efectos (43). Así, pues, no basta estar bautizados, gozar de la participación de Dios por la gracia, ser soldados de Cristo por la confirmación; es preciso también tener un mínimum de preparación humana que haga posible el ejercicio de aquella capacidad y de aquellos instrumentos que han sido puestos en nuestras manos para la lucha. Estas cualidades naturales pueden ser de orden moral, intelectual, corporal, económico, etc.; y según se tengan en mayor o menor grado, así será también mayor o menor la obligación apostólica que engendren en el sujeto (44).

(37) El bautizado se convierte por la confirmación en soldado, no en jefe o caudillo del ejército de Cristo: «Hoc sacramentum—advierte Santo Tomás—datur ad quandam excellentiam, non quidem unus hominis ad alium, sicut sacramentum ordinis, sed hominis ad seipsum» (III, q. 72, a. 8 ad 1); se constituye solamente «miles alicujus ducis» (III, q. 72, aa. 4 y 9).

(38) Repetidamente enseña Santo Tomás que este sacramento «confertur homini ad robur spiritualis pugnae» (III, q. 72 passim).

(39) III, q. 72, a. 9.

(40) Id., a. 5 ad 2.

(41) Carta *Ex officiosis litteris* al Card. González (10-11-1933).

(42) Santo Tomás, I, q. 1, a. 8 ad 2; q. 2, a. 2 ad 1; II-II, q. 188, a. 8.

(43) Acerca del modo de la concausalidad de Dios y el hombre, respecto de un mismo efecto. Cfr. *De Pot.*, q. 3, a. 7; *De Verit.*, q. 27, a. 3; III, q. 62, a. 1 ad 2.

(44) Recordando ahora que el bautismo nos impone el deber social del apostolado, y también que no es necesaria la gracia santificante para realizar buenas obras sociales (Cfr. Conc. Trid., Ses. VI, can. 7; Denz. 817; I-II, q. 109, a. 2), se sigue que, concurriendo en el bautizado estas cuali-

Dado el carácter *espiritual* de la sociedad eclesiástica, basta el uso de la razón para que comience a urgir el deber de beneficencia social en su primer grado: «*Todos los fieles sin excepción*—enseña el Papa Pío XII—, *por ser miembros del Cuerpo místico*, tienen obligación de dar *buen ejemplo* con su vida verdaderamente cristiana; todos deben tratar de socorrer las necesidades del prójimo con la *oración* y el *sacrificio*» (45). A este género de apóstoles es preciso agregar todas aquellas personas, muy cristianas y muy buenas quizá, pero carentes en absoluto de la más mínima instrucción religiosa que haga posible la enseñanza a los demás. No podemos pedir a nadie más de lo que dan de sí sus aptitudes.

Suponiendo ya en el cristiano todas las cualidades sobrenaturales y también las humanas que capacitan para el apostolado, preguntamos ahora con el Papa felizmente reinante: «¿Puede afirmarse que son todos igualmente llamados al apostolado, tomando esta palabra en su sentido principal? Dios no ha dado a todos la posibilidad de realizarlo. No podemos exigir que se cargue con obras de apostolado la esposa, la madre, que educa cristianamente a sus hijos y que debe además ocuparse en otros trabajos domésticos para ayudar de este modo a su marido en la alimentación de los hijos. La vocación de apóstoles no se ha dado, por consiguiente, a todos».

«Es difícil—continúa el mismo Pontífice—trazar con precisión la línea de demarcación a partir de la cual comienza el apostolado de los seglares en su sentido más propio. ¿Puede, por ejemplo, contarse como tal la educación dada, sea por la madre de familia, sea por los educadores que ejercen con santo celo su profesión pedagógica; o bien la conducta del médico acreditado como tal y francamente católico, cuya conciencia no transige jamás cuando la ley natural o la divina están en juego, y que trabaja con todas sus fuerzas en favor de la dignidad cristiana de los esposos y de los derechos sagrados de su pater-

dades humanas, se halla capacitado para ser apóstol y debe procurar serlo en realidad, aún cuando carezca de la confirmación y de la gracia. Lo ha enseñado León XIII cuando escribió: «No está prohibido a los seglares cooperar al apostolado, sobre todo si se trata de *hombres a quienes Dios ha repartido los dones de inteligencia con el deseo de ser útiles*». (Encíclica *Sapientiae Christianae*, 10-2-1890; cfr. Denz. 1936).

(45) Discurso de Pío XII al Primer Congreso Mundial del Apostolado Seglar (14-10-1951).

nidad ; o, por último, la acción de un hombre de Estado católico cuya política sobre la vivienda se orienta en favor de los menos afortunados ? Quizá muchos se inclinen por la negativa, no viendo en todo esto más que el simple cumplimiento, muy laudable ciertamente, pero obligatorio, de los deberes de estado. Sin embargo, Nos—concluye el Papa—conocemos el poderoso e irreemplazable valor, para el bien de las almas, de este simple cumplimiento de los deberes de estado llevado a cabo por millones y millones de fieles de conciencia y vida ejemplar» (46).

Además de estas funciones benéficas con las que el cristiano cumple, sin duda, su deber social de apostolado, existen otras, más apostólicas aún, en las que puede ser admitido y a las que debe consagrarse, cuando obligaciones de otro orden no le pongan obstáculo. «Existen apóstoles seculares—traemos de nuevo el testimonio de Pío XII—, hombres y mujeres, que no miran más que a hacer el bien y lo realizan, en efecto, con el único interés de ganar almas para la verdad y la gracia. Nos vienen ahora a la mente tantos excelentes seculares que, en las regiones donde la Iglesia sufre persecuciones semejantes a las de los primeros tiempos del cristianismo, suplen, del mejor modo posible, a los sacerdotes encarcelados, aun con peligro para su propia vida, enseñan a cuantos les rodean la doctrina cristiana, instruyen acerca de la vida religiosa y del verdadero pensamiento católico, atraen a la frecuencia de los sacramentos y a la práctica de las devociones cristianas, especialmente de la eucarística» (47).

En resumen : Todos los cristianos, miembros de la sociedad religiosa que es la Iglesia, *considerados individualmente*, están obligados a contribuir al bien de los demás. Es ésta una doctrina teológicamente cierta, y ha sido repetidas veces recordada a todos por la Iglesia : «Los cristianos—dijo León XIII—han nacido para la lucha» (48) .«El laicado tiene una función activa, de apostolado de ejemplaridad, de contribución material, de investigación doctrinal, en los diversos campos de la cultura, de adaptación de la vida cristiana a las diversas condiciones de la

(46) Id. *ibid.*

(47) Id. *ibid.*

(48) Encíclica *Sapientiae Christianae* (10-1-1890).

vida humana» (49); la comunidad cristiana, la Iglesia discente, no es solamente el sujeto receptor de la acción de la jerarquía eclesiástica, sino que también tiene derecho (porque tiene el deber) a un puesto activo en el campo apostólico: «la mies es mucha» (50) y hace falta que todos sean, en su esfera, operarios laboriosos. «*Todos—concluimos con Pío XI—están obligados a cooperar en pro del reino de Jesucristo, por lo mismo que todos son súbditos felicísimos de este reino divino*; así como los miembros de una familia deben hacerlo en pro de ella. El no hacer nada es un delito de omisión, y podría ser gravísimo. Todos deben obrar, ya que para todos hay puesto y modo» (51).

104.—*Necesidad de una labor apostólica colectiva.* Siendo el campo apostólico tan inmenso y de facetas tan variadas, es poco menos que inútil intentar abarcarlo por los individuos aisladamente, guiados de iniciativas particulares y auxiliados tan sólo de los propios recursos. En la Iglesia, como en toda sociedad, es necesaria la unificación de fuerzas, la concentración de los cristianos en agrupaciones diversas, atendiendo ya a la edad; al sexo, a la profesión, etc... de los componentes, ya al fin, al objeto concreto, a la misión determinada que en cada caso se persiga.

Según las exigencias de los tiempos o lugares, fundándose en las distintas aptitudes o vocaciones de los individuos, la Iglesia admitió y alentó en el transcurso de su historia, no sólo una admirable variedad de institutos religiosos, clericales unos y laicales otros, sino también una armónica diversidad de agrupaciones que, proponiéndose fines determinados, querían, entre todas, abarcar el vasto campo apostólico y reclutar para la lucha el mayor número posible de cristianos. «Lejos de nosotros—exclama Su Santidad Pío XII—el pensamiento de despreciar la *organización*, o de subestimar su valor como factor apostólico; Nos, por el contrario, lo apreciamos, y grandemente, sobre

(49) Cfr. *Rom.*, 12, 6-8; *Efes.*, 4, 11-12.—La Encíclica *Mystici Corporis Christi* ha abierto horizontes magníficos a esta doctrina de la participación activa de todos los fieles en el trabajo de la Iglesia, haciendo ver cómo todos y cada uno de los cristianos pueden tener, como sucede en la sociedad civil, un trabajo propio, personal, determinado por su condición cristiana (padres de familia, padrinos de bautismo o confirmación, etc...), o por su condición civil (obreros, militares, universitarios, etc...).

(50) *Mat.*, 9, 37; *Luc.*, 10, 2.

(51) Alocución a los Directores del Apostolado de la Oración (29-9-1927).

todo en un mundo, como el de hoy, donde los adversarios de la Iglesia fundan en la organización la fuerza de sus instituciones» (52).

Hoy día, en el Código de Derecho Canónico, se recomiendan todas aquellas asociaciones creadas por la Iglesia directamente o por ella confirmadas después de haber obtenido su ser gracias a la iniciativa apostólica de los particulares; y además se exhorta a los fieles con maternal amor para que se inscriban en ellas (53). Suplica de una manera particularísima la Iglesia a los Obispos que no dejen de establecer en todas las Parroquias de su jurisdicción las Cofradías del Santísimo Sacramento (para velar acerca del culto eucarístico) y la de la Doctrina Cristiana (que ayudará al Párroco en la catequesis) (54).

No se ha cerrado ya la puerta al establecimiento de nuevas formas de asociación; han ido éstas creciendo poco a poco y llegaron a formar aquel árbol frondoso, anunciado por el Señor en el Evangelio, que, nacido de una humilde semilla, dió frondosas ramas al correr de los siglos (55), y que aún seguirá retoñando hasta la consumación del mundo. Uno de los últimos y más hermosos brotes que han aparecido en él, ha sido, sin duda, el que lleva por nombre ACCION CATOLICA.

FR. ARTURO ALONSO LOBO, O. P.

Profesor en la Facultad de Derecho Canónico
del Pontificio Ateneo Internacional «Angelicum»
de Roma, (27-11-1951)

(52) Alocución de Pío XII al Primer Congreso Mundial del Apostolado Seglar (14-10-1951).

(53) C. J. C., can. 684.

(54) C. J. C., cc. 711, § 2; 1333, § 1.

(55) Mat. 13, 31 ss.

La filosofía perenne y la insatisfacción y angustia de la filosofía contemporánea ⁽¹⁾

El tema que se me ha dado para desarrollar implica a los ojos de cualquier experimentado una gravísima dificultad, y es, su misma amplitud. Cualquiera de esos conceptos «filosofía perenne», «filosofía contemporánea», «insatisfacción», significación, causas, manifestaciones de esta insatisfacción, son tema suficiente no para una conferencia, sino para un largo estudio, de grandísimo interés, eso sí.

Por otra parte, ya el título nos plantea un problema, que no pocas veces engendra en los que no han llegado a profundizar los temas más hondos de la filosofía, una especie de escepticismo y pesimismo con relación a la filosofía: la posibilidad de varias filosofías, o de varias ciencias filosóficas contrapuestas totalmente las unas a las otras. No es difícil oír decir que la filosofía es *una ciencia que nadie entiende y en la que nadie se entiende*. Y la verdad es que al contemplar el panorama que en los momentos actuales nos presenta el campo de la ciencia filosófica, esa definición no carece de realidad y de sentido. «Porque hoy, haciendo uso de una frase del P. Santiago Ramírez, ya no existe verdaderamente «Filosofía» o «Ciencia Filosófica», sino que sólo existen filósofos, cada uno con sus teorías y sus elucubraciones personales».

¿A qué es debido este fenómeno de disgregación de una ciencia?

(1) Trabajo leído en la Cátedra de Pío XII el 4 de Abril del año en curso.

La filosofía es la ciencia de los problemas trascendentes, o de los aspectos trascendentes de las cosas. Los filósofos clásicos la definían diciendo que era el estudio de las cosas «por sus últimas causas». Claro está, que a medida que vamos ascendiendo en el orden de las causas, éstas se van reduciendo a una sola, la causa primera, la causa de todas las causas. No es otro el proceso seguido por el Angélico para llegar a la existencia y naturaleza de Dios. Si esto es así, es natural que no pueda existir objetivamente más que una filosofía, una sola «ciencia de la realidad», una sola metafísica, una sola sabiduría.

Pero si estudiamos el problema subjetivamente, entonces vemos en seguida que pueden existir, y de hecho existen, muy diversos modos de ver esos tres campos a los cuales se extiende la mirada penetrante de la filosofía: Dios, el hombre y las cosas. Y tanto más natural es cuanto más enroldado está el hombre en las conclusiones que de esa mirada profunda se deducen. Porque si las conclusiones de la filosofía fueran las mismas que las conclusiones de la matemática, si no todos, la mayoría estaríamos de acuerdo.

Pero es que en el pensar filosófico va enrolada la vida misma y lo que es más, el destino del hombre. Y es este problema fundamental el que colorea los procesos lógicos y metafísicos. No es la lógica la que desorienta la vida, sino que es la vida la que desorienta los procesos de la lógica. Y es que el hombre no filosofa sólo con la mente, sino con todo su ser. Y hay una serie de vivencias y de complejos, a veces totalmente inconscientes, que influyen como determinantes de las conclusiones filosóficas. Nuestra misma fisiología, nuestra «crisis», como dirían los antiguos, influye en nuestro modo de pensar, porque influye en todas las manifestaciones y diferencias humanas. E influye no sólo en el ejercicio (los de dura carne, «duram carnem» dice Santo Tomás, son ineptos en cuanto a la mente, pero los que tienen carne blanda son también bien dispuestos según la mente. «De Anima» sec. XIX, n.º 483), sino que influye también en cuanto a la especificación. ¿Qué duda cabe que el temperamento y la enfermedad han influido poderosamente en las conclusiones filosóficas de un Schopenhauer, Nietzsche y Kierkegaard? No piensa lo mismo un enfermo que un sano, un pesimista que un optimista.

Y esto no es un fenómeno individual. La visión de la realidad tenida por un sajón no es idéntica a la de un latino. Y si al llegar a las últimas conclusiones es verdad que todos han de coincidir en razón de la lógica, es de temer que la realidad objetiva, lejos de dominar la mente, sea la mente la que domine la realidad objetiva, y sea la mente la que se proyecte hacia fuera, como una realidad objetiva. La sociedad tiene también una vida y vive un ambiente, padece sus atavismos, y hereda con las generaciones sus predisposiciones, de las que es difícil substraerse. Es lo que los alemanes llaman ahora la «filosofía del medio ambiente», que no es «la filosofía», sino el concepto de la vida y de las cosas procedentes de un determinado clima espiritual, social y económico, en que el individuo y la sociedad se encuentran.

La filosofía moderna, toda ella, no es la simple resultante de un proceso filosófico, la conclusión de una serie de elucubraciones de carácter teórico, sino la conclusión de un proceso evolutivo de toda la sociedad, bajo la presión de muy diversos factores, que nosotros vamos a analizar inmediatamente y que son los que han determinado esta crisis europea, filosófica, política, económica, conceptos que podemos centrar todos en este único concepto de sentido de la vida».

LOS CAMINOS DE LA CRISIS

Por eso, los caminos por donde la sociedad actual, vamos a decir más concretamente la Europa actual, ha llegado a esta crisis profunda, no pueden estudiarse solamente por la vía de la inteligencia, que sería siempre una expresión parcial y, por consiguiente, sólo parcialmente verdadera, sino que debemos buscarla por la totalidad de las perspectivas humanas.

Europa, la mente del mundo, sostenida en su unidad durante muchos siglos por la filosofía cristiana, aún en medio de sus accidentales diferencias, pudo crear un pensamiento, una filosofía perenne, avalada en todos sus momentos por las luces de la revelación. Dios, el mundo y el hombre tienen su sentido pleno y trascendente. Y en el orden metafísico todos los seres proceden de un mismo ser: Dios; y en el orden dinámico, todos los seres tienden a un mismo fin. Y entre esos dos extremos

tienen lugar todo el ser y todo el dinamismo de los seres y todas las ciencias, su amplio campo de investigación.

El renacimiento rompió esta unidad. Abrió una brecha para un nuevo concepto del hombre y del mundo: el concepto pagano. El teocentrismo de los siglos medios, basados en la más pura metafísica, pasa a convertirse ahora en un antropocentrismo. La metafísica se suple por la psicología, el pensamiento por el sentimiento, la ciencia pura por las oscuras, pero poéticas manifestaciones de la vida, lo universal por lo concreto. Libre de la férrea, pero verdadera y absoluta directriz de la verdad, de la Revelación y de la metafísica, cada ciencia reclamó para sí idéntica independencia, y aparecieron como ciencias dispares e inconexas, sin fundamentos sólidos la mayor parte de ellas: como la política, la economía, el derecho, etc.

Veamos este proceso de Europa desde tres planos distintos, que si no son los únicos, son los más importantes y encierran en sí todos los demás.

LA CRISIS DE LA RELIGION

El problema de la crisis religiosa de Europa es uno de los exponentes más altos de su decadencia. Sin embargo, no deben buscarse sus causas aparentes, esas causas que con miradas de sociólogos, más que de perspicaces filósofos, han aducido algunos autores contemporáneos (1). Ni siquiera aquellas trascendentes o teológicas aducidas por los teólogos (2). El hecho de la decadencia religiosa de Occidente es un hecho social, visible, mensurable. Pero sus razones son más profundas que la separación o alejamiento del clero con respecto a las masas, o la influencia de la técnica en el mundo de la producción.

La crisis religiosa europea surge quizás en el momento de su mayor apogeo, más allá incluso del Renacimiento, en el siglo XII, con la introducción en Europa de los libros de los filósofos paganos, árabes y judíos, que perturban la pacífica posesión del pensamiento cristiano. Junto a este nuevo concepto de la vida, la consolidación de las nacionalidades, bajo reyes

(1) Vid. La Nouvelle Revue de Philosophie et Theologie de Louvain, número de Noviembre, Diciembre de 1948, o Enero de 1949.

(2) Vid. intellectuelle, en que se responde al artículo citado de la Nouvelle Revue.

celosos de su poder, que hacen triunfar la unidad monárquica contra la dispersión feudal, y rompen con ello el ideal político-religioso de unidad que había acariciado la Edad Media. Se disgrega con ello aquella unidad, nunca bien lograda, de la «República cristiana», concebida como una unidad de príncipes y de pueblos, bajo los dos poderes nunca bien armonizados tampoco, del Papa y del Emperador. Las guerras, que se multiplican a partir de este siglo, ya no tienen carácter de cruzada contra el común enemigo de la cristiandad, ni las inspira la fe, sino los intereses particulares de unos reyes contra otros, luchando cada uno por los intereses de las naciones respectivas. El nacionalismo político absorbe todos los otros problemas y la religión comienza a tener, aún dentro de un mismo *credo*, un carácter particular y casi separatista con respecto a los otros pueblos, fenómeno que se va agudizando cada día más hasta el protestantismo, y que serpea todavía en el alma nacional de los pueblos actuales, con un grave perjuicio para el espíritu de unidad y de catolicidad inherente al espíritu evangélico. La comunicación del Profesor del Instituto Católico de París, P. Dubarle, ha puesto de manifiesto con genial maestría este problema. El fruto inmediato de esa disgregación fueron las luchas entre Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso, el cisma de Occidente, en que la misma unidad del mundo latino se rompe por la confusión originada necesariamente por la obediencia a tres Papas distintos.

A estos acontecimientos fundamentales hay que unir la peste negra, que tanto contribuyó a la relajación de costumbres; el advenimiento de la burguesía y de la clase media, con todas las repercusiones que esto llevó consigo en el orden social y económico; y sobre todo, hay que añadir la preocupación por recuperar la cultura artística y literaria de la antigüedad, que se inicia en la corte pontificia de Aviñón, y que, al revelar los valores del paganismo greco-romano, hicieron menospreciar a muchos humanistas el pensamiento y la cultura medievales, creados bajo la dirección inmediata de las ideas cristianas.

El resultado de estos factores, conjugados con otros varios de orden religioso, político, económico y social, fué la revolución protestante, de suerte que, al finalizar la Edad Media, puede apreciarse claramente en Europa una fisura, que precede

a la ruptura total, entre el ideal y el concepto de vida cristiana representados por la Iglesia católica, y otro ideal de vida naturalista, basada en valores puramente humanos, que irá consolidándose cada vez más hasta nuestros días con graves consecuencias en todos los órdenes, al establecerse el divorcio casi total entre lo natural y lo sobrenatural, la razón y la fe, lo político, lo social, lo económico y el concepto trascendente de la vida del hombre.

Y es de gran interés ver cómo en este momento de crisis se manifiestan con los mismos síntomas que en el momento actual. Las luchas doctrinales y el desconcierto originado por el nominalismo, considerado como fracasado, o a lo menos como muy peligroso el intento de Santo Tomás, de armonizar la filosofía pagana con el Cristianismo (recuérdese la condenación de 1277), produce en muchos espíritus un estado de escepticismo en las fuerzas de la razón, que les conduce a refugiarse en la fe. En todos los representantes de este movimiento predomina el sentimiento sobre el raciocinio, uniendo a ello una gran imprecisión del lenguaje. Le resulta más cómoda la vaguedad ideológica del neoplatonismo que la dialéctica férrea de Aristóteles y del Aquinate. Buscar a Dios no por los caminos de la inteligencia, sino por vías extrarracionales que anticipan el sentimentalismo de Schleiermacher, el irracionalismo de Kierkegaard, el intuicismo de Bergson, etc. De esta directriz participan dos escuelas distintas en la teología alemana: una, ortodoxa, representada por Ulrico Engelberto de Strasburgo, Eckhardt, Tauler, Suson, Dietrich de Freiburg, Bertoldo de Mosburg, Gerson, Tomás de Kempis, Nicolás de Cusa, y otros muchos que sería prolijo enumerar. Y otra, heterodoxa, representada principalmente por Paracelso, Franck, Boehne, Juan Valentín Andre, fundador de la Orden de la Rosa Cruz; precursora de las logias masónicas, cuya característica fundamental es el naturalismo religioso más completo.

Estas causas doctrinales, unidas a las de tipo social y político, trajeron la reforma protestante en la que Lutero quedó inmediatamente rebasado por el espíritu de su época, del que él no fué más que un débil representante. El libre examen, la independencia absoluta ante el magisterio de la Iglesia, era la puerta abierta para una interpretación naturalista de la religión,

que cada día se fué acentuando con mayor intensidad y cuyos reflejos se manifiestan también en la época actual y son duramente acusados por la Encíclica «*Humani Generis*» de Pío XII.

Melanchton hizo ya la funesta distinción entre el hombre *interior* y el hombre *exterior*, el «*homo religiosus*» y el «*homo politicus*», el primero regido por las leyes divinas, las normas de la conciencia y el sentimiento religioso, y el segundo regido por las leyes civiles. Esta teoría, cuyos antecedentes se remontan a las controversias entre los legistas de Felipe el Hermoso y Luis de Baviera, y los canonistas del siglo XIII, preludia claramente el laicismo, que muy pronto habrá de prevalecer en el campo moral y jurídico, desligado totalmente de lo religioso. No se trata en todo esto de la distinción entre ambos órdenes—natural y sobrenatural—suficientemente clara desde Santo Tomás de Aquino, sino simplemente de una separación, de una emancipación de la vida respecto a todo aquello que de alguna manera tenga carácter sobrenatural.

Fruto inmediato de todo este proceso, de libre examen, de las guerras de religión, del naturalismo declarado en la moral, en la religión, en el derecho (3). Fué un sentimiento creciente de indiferencia y de escepticismo y un deseo consecuente de buscar una base firme a la moral, a la religión y al derecho, basada en la pura naturaleza humana, prescindiendo de todo orden sobrenatural. Este espíritu de la época influyó no sólo en los filósofos y en los teólogos, sino en el pueblo y en los mismos reyes, como Enrique IV, que acostumbraba a decir: «aquellos que siguen simplemente a su conciencia pertenecen a mi religión, y yo pertenezco a la religión de toutes les braves gens».

Todo el pensamiento filosófico-religioso posterior no es más que el desenvolvimiento de este espíritu. Eduardo Heriberto de Cherbury, que suele tomarse como el padre de esta directriz, que pudiéramos llamar ya «pensamiento moderno europeo», no es más que la expresión más feliz de ese espíritu falseado, como lo fué el nombre con que calificó a sus seguidores cuando los llamó «libre-pensadores». La filosofía religiosa posterior, aún en filósofos de la altura de Hobbes, Locke, con todos los satélites del deísmo, la ilustración, Aufklärung, no son más que etapas de un proceso perfectamente en marcha.

(3) Recuérdese a Grocio, Puffendorf, Thomasius, etc.

En nuestro segundo apartado veremos cómo se la hubieron los filósofos al quedarse sin la luz de la revelación. La situación actual del pensamiento europeo, por otra parte, no será más que la consecuencia necesaria de la crisis de la religión y la crisis metafísica, que vamos a ver inmediatamente.

LA CRISIS METAFÍSICA

Al hacer crisis la fe era natural que lo hiciera también aquella filosofía que constituía como su baluarte humano y su fundamento racional. Por eso los ataques a la filosofía perenne se han agudizado siempre con las grandes crisis de la fe, y por eso la crisis actual europea ha agudizado también este problema. Entonces y ahora comienza atacándose el método, que no permite las vaguedades de los diletantes, ni los delirios de los poetas metidos a filósofos o teólogos sentimentalistas. El método escolástico—me refiero principalmente a Santo Tomás—es inductivo y deductivo. Por la vía de la inducción el conocimiento parte de lo real, de lo concreto. Analiza el objeto hasta lo más profundo de su ser, para alcanzar así un concepto claro, perfecto, acríbés, que dirían los griegos. Pero porque un mismo nombre puede ser aplicado a varios objetos, o un mismo objeto puede ser determinado por varios nombres, el método escolástico parte del sentido, que aquí, en este momento y para el estudio de esta determinada cuestión, tiene el término de que se trata. Busca lo que hay en ese objeto de absoluto y de contingente, mejor, de esencial y de accidental, por un estudio de inducción y de comparación con otros muchos seres, o todos los de una misma categoría. Por la vía de abstracción, por una vía de prescindencia de todo aquello que es accidental, el entendimiento «*intus legere*», capta las esencias de las cosas, y formula las proposiciones universales correspondientes a eso que hay de universal y necesario en las cosas. Esa proposición universal y necesaria, le sirve luego como principio, como fórmula matemática aplicable a todos los casos de su misma especie. Como el matemático, no busca cada vez que intenta hallar el volumen de un cilindro la fórmula de propio, sino que una vez adquirida, la aplica. Entonces se inicia aquí el método deductivo. La primera fórmula universal y necesaria, que surge al primer contacto con la realidad, es el ser. Que una cosa es, y que una cosa es idén-

tica a sí misma, y que una cosa no puede ser y no ser a un mismo tiempo y bajo un mismo aspecto. Y que todo ser tiene su razón de ser, quiero decir, que todo ser que viene a ser, comienza a ser, tiene que tener fuera de sí su razón de ser. De otro modo se daría el ser a sí mismo, y para darse a sí mismo el ser, tenía ya que existir antes, y tendríamos un ser que era y no era al mismo tiempo. Tenemos así que hay unos principios universalísimos, dados por el primer encuentro entre la inteligencia y el ser, y otros deducidos por un proceso de la razón, sobre el conocimiento sensible y experimental de las cosas. Esos principios universales y necesarios, la inteligencia los aplica como otras tantas órmulas a los casos concretos, examina si se ajustan a las mismas por medio del juicio (segundo proceso de la razón), y después de esa comparación, determina con una conclusión un juicio complejo, que entraña en sí mismo todo ese proceso:

- 1) De análisis del objeto en sí (conocimiento experimental).
- 2) Conocimiento de la esencia de ese objeto (conocimiento abstractivo).
- 3) Comparación de un nuevo objeto concreto con la idea universal del mismo.
- 4) Afirmación o negación de la concordancia o discrepancia entre ambos.

Este método, el más conforme con la naturaleza misma de la razón, es una tenaza formidable contra todas las evasiones de la imaginación y de los afectos, y una guillotina siempre levantada contra todas las discusiones incoloras e indefinidas. De ahí que el método haya sido combatido por todos los herejes y todos los enemigos de la fe cristiana, por todos los poetas exaltados... La Iglesia, sin embargo, exige con tanto más valor, cuanto mayor es la crisis, «que los futuros sacerdotes sean instruídos en las ciencias filosóficas» según el método, la doctrina y los principios del Doctor Angélico (C. I. C., can. 1366, 2), «ya que, como bien sabemos, por la experiencia de muchos siglos, el método del Aquinate se distingue por la singular superioridad, tanto en lo que toca a la docencia de los alumnos, como en la búsqueda de la verdad». (Acta Apostólicae Sedis, Vol. 38, 1946, p. 387).

En este método objetivo, que tiene por fundamento único y necesario el ser, la razón no hace más que acomodarse, apre-

hender el ser, en su plenitud y en su exactitud lo más perfectas posible, la filosofía moderna lo sustituye por un método que quiere ser matemático y, por consiguiente, totalmente *a priori*. Ha sido un empeño de todos los tiempos salvar las dificultades y divergencias de la filosofía por la aplicación de los métodos matemáticos. Para ellos se busca un postulado de la razón—los objetos son todos contingentes y variables—y de ahí se quiere ir deduciendo por procesos perfectamente similares a los matemáticos, las conclusiones filosóficas. Así Descartes, Espinoza, Kant. Descartes no ha puesto en tela de juicio solamente el método, sino que pone en duda la posibilidad misma de la razón para conocer la verdad. Para salvarla de esa objeción acude al método matemático, partiendo de su «cogito, ergo sum», cuyos «pros» y «contras» todos conocéis.

Necesariamente todos estos sistemas habían de acabar en el idealismo, ya partiendo, no del ser, sino del pensamiento, se han quedado en el pensamiento mismo, identificando el ser con el pensamiento y el pensamiento con el ser. No hay más ser que la idea.

Y he aquí el segundo y más grave error de la sociedad moderna. Comenzó arrojando a Dios de sí por un período de laicización, cuyas consecuencias no se han agotado todavía. Rechazó la metafísica, rechazando el ser en sí y los principios inmediatos y objetivos se fundan en el ser, principalmente el principio de causalidad. Quiriendo entonces salvar la filosofía le buscó los fundamentos en la inmanencia, en el hombre mismo. Y así, lo que antes giraba en torno de Dios, del Ser, de la Verdad, de la Felicidad misma, pasó a girar todo en torno del hombre. Este es el auténtico y desastroso giro copernicano del kantismo.

TRASCENDENCIA DEL KANTISMO EN TODA LA FILOSOFÍA MODERNA

Kant se encuentra con una crisis del pensamiento europeo, del concepto de Dios, del hombre y de las cosas, en perfecta bancarrota. Un escepticismo general, en religión del deísmo, en moral el utilitarismo, etc. Kant quiere salvar la metafísica y lo hace reduciéndola también a la ciencia. ¿Por qué las ciencias progresan y la filosofía se debate siempre inquieta e insegura? Es que la filosofía ha buscado siempre el objeto como

tal : pero el objeto como tal, en su esencia «noumenon» diría él, es inaprensible. El mundo exterior no da más que fenómenos, hechos contingentes. Si la filosofía ha de tener valor de ciencia, es decir, si la filosofía ha de tener un valor necesario y universal, ese valor le ha de venir dado a priori, de la razón misma, y no de los objetos, de la cosa en sí. «Kant acaba en el idealismo trascendental, según el cual sólo puede ser objeto de nuestros conocimientos los *fenómenos* de la sensibilidad, cuya impresión pasiva en nuestros sentidos *sospechamos* producida por las cosas externas. Pero la existencia y el conocimiento de la «cosa» o «realidad en sí» o «noumenon» queda más allá del alcance de nuestras facultades. A las cosas en sí («yo», «mundo», «Dios») llegamos por un movimiento o proceso de las categorías del entendimiento sin ningún contenido empírico, cuyo término son las *ideas* (el «yo», etc., etc., como cosas en sí. Pero las categorías puras, desprovistas del fenómeno empírico, carecen de todo alcance y valor objetivo». P. Derisi, *Filosofía Moderna y Filosofía Tomista*, t. I. pág. 203). Así podía ya Kant formular su dogma fundamental de toda la filosofía moderna : «Todo aquello que caiga fuera del área de mi experiencia real o posible, es para mí absolutamente desconocido, no puedo ni afirmarlo ni negarlo. No lo sé, lo ignoro». La inteligencia es incapaz de conocer la realidad. La metafísica es imposible.

La filosofía posterior a Kant y hasta hoy, ha seguido con una incomprensible fidelidad estas conclusiones de la *Crítica de la Razón Pura* de Kant, y ansiosamente ha buscado otros derroteros para la filosofía, de la misma manera que los buscó su Maestro en la *Crítica de la Razón Práctica*.

Efectivamente, dado este primer paso, que entre la inteligencia y la realidad haya un abismo infranqueable, que la inteligencia sea incapaz de captar la realidad, era necesario buscar otros derroteros para la misma. Fuera de lo racional no hay más que lo *irracional*. Así surgía para toda la filosofía moderna como un nuevo dogma el «irracionalismo» de la filosofía. «El noumenon» incognoscible para la inteligencia era aprehensible, sin embargo, como postulado de mi voluntad, como una exigencia de la acción, como un postulado necesario del imperativo categórico. Sin Dios, sin inmortalidad, sin libertad, *para mí sería imposible la acción, que sin embargo debo ejecutar*. Al poner la

acción, postulo y realizo *ipso facto* a Dios, etc..., al noumenon». (Derisi, I. c. pág. 219). En realidad debo actuar, pues, *como si* efectivamente todas esas realidades fueran perfectamente conocidas para mí.

Del agnosticismo kantiano han surgido principalmente todos los positivimos. Si sólo podemos conocer los fenómenos, las cosas dadas en el mundo a mano, quedémonos con eso, quedémonos con el conocimiento empírico, material, y abstraigámonos de todo otro conocimiento.

Del irracionalismo ha surgido sobre todo el *fideísmo* y el *intuicionismo*, que «son los dos modos concretos más frecuentes del agnosticismo contemporáneo, que además de su actitud anti-intelectualista propia del agnosticismo, encierra una actitud positiva en favor de las facultades no intelectuales como medios de llegar a la realidad». (Derisi, I. c. pág. 220). Para ambos sistemas: fideísmo e intuicionismo, la realidad no se conoce como algo distinto a nosotros. Es el término de un sentimiento, que luego cristaliza en una fórmula determinada, pero cuya verdad no está en ser una idea, sino en ser una vivencia, el fruto de un sentimiento vivo del alma. O es una intuición por la que el alma llega a vivir la realidad. Estos dos modos de conocimientos, consecuentes a aquel agnosticismo kantiano, son el patrimonio de toda la filosofía moderna. Y lo malo ha sido que en sus lazos han caído no sólo los racionalistas protestantes, sino gran número de católicos, cuyas doctrinas fueron condenadas por Pío X en la Encíclica «Pascendi», y en el Decreto «Lamentabili», sino que siguiendo aquella tradición del modernismo, los existencialismos y vitalismos actuales, basados en aquellos mismos principios, han tenido que ser de nuevo condenados en la Encíclica «Humani Generis», que todos conocéis, y de la que han hablado en este mismo centro autoridades más competentes que la mía.

La negación de la realidad del Ser y de la posibilidad de la razón para llegar hasta él, la negación del valor ontológico y trascendente del principio de causalidad, llevó a la filosofía a encerrarse dentro del sujeto, a una inmanencia de la cual no ha sido capaz de salir hasta la fecha. El modernismo, el blondelismo, el vitalismo, el bergsonismo, no son más que manifestaciones de esta situación europea de la filosofía. Pero eliminada la

inteligencia de la filosofía, y eliminadas las últimas causas, término ideal de la filosofía, la misma ciencia filosófica se diluye. El relativismo aparece con una necesidad ineludible. Los sentimientos no están sometidos a las leyes de la lógica, y cada uno siente de acuerdo con una serie de factores diversos, y los traduce al lenguaje de las ideas en los términos que le parecen más oportunos. La vaguedad es la nota característica de la filosofía actual.

Aparte de la inconsciencia natural a todas estas filosofías, hay un error fundamental; mejor dicho una contradicción íntima a todos ellos; todas, como hemos dicho, tienen una raíz agnóstica, y es que todos esos sistemas aclaman y proclaman la insuficiencia e incapacidad de la razón para conocer la verdad y la realidad. Sin embargo, proclaman la verdad absoluta de su sistema y la proclaman en los términos de la inteligencia pura, y acuden a procesos lógicos de identidad y de contradicción y de causalidad, que poco antes, lógicamente, han negado. Porque si somos incapaces de conocer el ser, seremos incapaces de conocer la identidad del ser consigo mismo, o la contradicción, o la causalidad.

Por estos mismos falsos principios han resultado fracasados otros dos grandes sistemas modernos de filosofía: el *axiologismo* o filosofía de los valores, y el *existencialismo*.

La axiología ha salido exactamente de los mismos procesos filosóficos del kantismo. Si la realidad es para nosotros inaprehensible, si las verdades fundamentales de la vida humana, principio, fin, libertad, inmortalidad del alma, correspondiendo a realidades en sí—inaprehensibles para nosotros—, habrá que buscar un medio de aprehensión distinta de la inteligencia. Kant, lo hemos visto, lo encontraba en la exigencia de la voluntad. La acción exige la existencia de esas realidades y nosotros debemos actuar *como si* en realidad existieran. La metafísica cede el paso a la moral, la inteligencia a la voluntad. Esas realidades que mueven la voluntad, o que la voluntad exige, no son realidades en sí, o nosotros a lo menos no las conocemos como tales, sino que a nosotros se nos aparecen como meros valores, ideas capaces de atraer nuestra estimación y, por consiguiente, movernos a la acción. Debemos actuar *como si* realmente existieran. La religión, la moral, la justicia, el arte, todo ello son valores,

responden a estos conceptos, objetivos, si se quiere, pero vacíos de contenido, porque siendo nosotros incapaces de conocer el nouméno o la cosa en sí, nos son dados sólo como meros valores estimables con un modo de ser *sui generis*, que no es real, pero es capaz de movernos a la acción. Y así todo el problema de la axiología ha sido conservar *como valor lo que no podía sostenerse como realidad*. (Derisi, 1; c. pág. 233). Y así esta filosofía axiológica que tanta influencia ha tenido y tiene en la actualidad, y en cuyo lenguaje tantas veces coincide con la filosofía tradicional, lleva en sí el virus del agnosticismo kantiano, y de todo punto es necesario distinguir al hablar de la religión, la moral, etc., como valores, si se toman en su sentido real, o si se toman más bien en el sentido que lo usa la escuela de Baden, herencia inmediata del agnosticismo kantiano. Y si es verdad que Max Scheler en su *Ética* intenta superar el formalismo kantiano introduciendo en la moral formalista de Kant del *deber por el deber*, un algo objetivo, que es el valor. Si esos valores no son cosas en sí, seres modificados por una cualidad estimable que es el valor, sino exigencias de la acción cuya realidad nos es desconocida y debemos buscar *como si* fueran realidades puras, toda la *Ética* de Scheler en último término habrá de concluir en un formalismo, en el mismo formalismo, que comenzó rechazando en el comienzo de su *Ética*.

Todavía queda un sistema en el que, como en ningún otro, brilla este aspecto negativo e inconsciente de la filosofía moderna. Es la filosofía existencial o *existencialismo*. Fatigada la mente por el idealismo de una parte y por el positivismo materialista por otra, el existencialismo ha vuelto su mirada de nuevo hacia la realidad de las cosas. Aquel abismo que la filosofía kantiana abrió entre el sujeto y el objeto, entre el hombre y las cosas, continúa siendo la preocupación, la angustia de los filósofos.

El existencialismo continúa planteándose el problema que se planteaba Kant y del cual no supo salir: ¿qué son las cosas? Y entre todas las cosas hay una principalísima y cuyo conocimiento es previo para el conocimiento de las cosas: ¿qué es el hombre? El existencialismo adopta como método para alcanzar el conocimiento del hombre, la fenomenología. Un método por el cual comienza haciendo «epogé» poniendo entre paréntesis la

existencia real de las cosas, su ser en sí, y reduce todo su ser a objeto, pero no un objeto exterior, lo que llamaríamos ser real, sino objeto en cuanto que *se pone* ante nuestra conciencia *como término de su consideración*. Fácil es comprender cómo ya el método del existencialismo claudica en el mismo dogma kantiano, en el que claudicaron las otras filosofías. Por ese análisis fenomenológico del Hombre, Heidegger y los demás existencialistas con él, llega a la conclusión de que el hombre es una proyección, una intencionalidad, un fluir hacia la nada. El hombre es una existencia entre dos nada: la nada de donde viene y la nada hacia donde va. Y la conciencia de ese fluir, o de esa nada que fluye hacia la nada, constituye la angustia. El hombre es entonces una existencia angustiosa que fluye hacia la muerte. El hombre es un ser para la muerte.

El agnosticismo kantiano vela los ojos al existencialismo, cierra las puertas para aprehender en esa existencia contingente la presencia de una causa trascendente que le diera sentido a parte ante et a parte post. Una causa primera y creadora de todos los seres, y una causa final hacia la cual caminan en virtud del impulso de aquella causa primera y en la cual encontraría su plenitud. Cerrada la vía de la causalidad, el salto a la trascendencia, que diría Jaspers, se hace absolutamente imposible, y el hombre no encuentra en sí más que su propia contingencia, su fluir incesante hacia la nada, o mejor se diría, hacia lo desconocido.

De ahí el irracionalismo existencialista. La razón incapaz de llegar al conocimiento de las cosas en sí, y de las verdades trascendentes, no tiene más caminos de avanzar, de acción, que los caminos de lo irracional: la voluntad, el sentimiento, etc. Pero a poco que analicemos las cualidades y naturaleza de la voluntad y del sentimiento, notaremos que mientras la razón lee en las cosas su esencia, lo universal, lo necesario e inmutable, la voluntad y el sentimiento buscan siempre lo concreto. La voluntad ama tal o tal cosa. No ama al ama «tal» hombre. Un amor abstracto, universal, no movería nunca la voluntad, porque ella es acción y la acción termina siempre en algo concreto y determinado. Igualmente el sentimiento. De ahí que el existencialismo, al encerrarse nuevamente en un irracionalismo, o mejor diría aún, en un anti-racionalismo, acaba con la filo-

sofía, que es de las cosas en su ser universal y necesario (de particularibus non est sciencia). y luego se asfixia el individuo mismo, ya que la única abertura hacia afuera, hacia lo universal, hacia lo trascendente, es la inteligencia. El existencialismo es la crisis total de la metafísica y, con mayor verdad, de toda la filosofía.

LA CRISIS DEL HOMBRE

A esa concepción humana, primero naturalista por la pérdida de la fe, y ahora intrascendente por la pérdida de la metafísica, acompaña en Europa desde los primeros momentos, y cada vez con mayor entusiasmo, el rápido desarrollo y progreso material: la creación de la máquina, de la industria, etc. Todo esto que pudiera resumirse en una palabra: el dominio del mundo por el hombre. Sin embargo, la crisis de la fe y la crisis del sentido trascendente de lo humano hace que esta imposición del hombre sobre las cosas vaya tomando cada día signo contrario. El capitalismo ha conglomerado a los hombres en masas (proletariado) en las que los individuos han perdido el sentido de su personalidad. La reacción contra ese individualismo absorbente han sido los Estados totalitarios. De la divinización del individuo, o quizás mejor del capital, se ha pasado a la divinización del Estado convertido en el capitalista absoluto, dentro del cual los individuos no tienen ni sentido trascendente, ni sentido humano, sino en cuanto seres productivos, en cuanto tienen una relación con la producción, como una máquina, o como una pieza dentro de la máquina económica del Estado.

Así el giro dado por la dignidad humana, desde su concepto de imagen de Dios, que tenía el hombre medieval, al hombre-razón de la edad moderna y al hombre-máquina de la edad actual, pone de manifiesto la verdadera y profunda crisis de la Europa actual.

Sin fe (crisis de la Revelación), sin aspiraciones trascendentes (crisis de la metafísica), sin personalidad (crisis del hombre), el hombre europeo ha llegado a una era de cansancio, de disolución y de agotamiento. La teología, la filosofía y la economía europeas lo dicen bien claro. Pero hay un nuevo elemento que ha venido a agravar seriamente la crisis actual: la conciencia de las masas respecto a su situación. Esta toma de conciencia

dice Maritain que es la causa de la situación caótica de la Europa actual. Y lo es, no en lo que tiene de conciencia, ni en lo que tiene de verdad, sino porque la sociedad actual, habiendo perdido los principios en los cuales pudiera realmente plantearse una justa y equitativa reorganización social, no tiene elementos ni para reprimir, ni para organizar las violentas consecuencias de esa toma de conciencia de las masas, lanzadas a la revolución sin el control de los principios de la fe y de la recta razón.

Un ejemplo pondrá de manifiesto esta tercera crisis europea. No hace mucho tiempo, conversando en París con un buen amigo, viajero de muchos países, me hablaba de la actual crisis europea con este recuerdo suyo de la India. Había hecho amistad con un príncipe indio, que amablemente le invitó a convivir con él una larga temporada. En sus posesiones inmensas contaba con setenta y dos elefantes, entre los cuales había uno de extraordinaria magnitud que se llamaba Brahama. Su visita a los elefantes fué de tal emoción, que pidió al príncipe que le permitiera residir aquellos días cerca de los elefantes, para observar su vida y distraerse pacíficamente entre aquellos gigantes. El príncipe accedió sonriendo a la rara demanda del invitado, y mi buen amigo se pasó unos días entre los elefantes: les daba plátanos, algarrobas, etc., engañándolos a veces, y sobre todo a Brahama, que hacía esfuerzos con su inmensa trompa por hacerse con los pequeños obsequios que el viajero le enseñaba. Un día, mientras mi amigo se entretenía así con el inmenso animal, se acercó uno de los siervos del príncipe y dió un violento empujón a mi buen amigo, que quedó atónito ante este inesperado *hallazgo*. El siervo no se reservó la explicación: «estás haciendo que Brahama se dé cuenta de su fuerza y luego no habrá nadie que lo domine y habrá que matarlo. ¿Tú crees que es bueno que tengamos que matar a Brahama porque tú te diviertas?»

Reducido el hombre a su ser físico, por la pérdida de todos los valores humanos, la igualdad en la materia es absoluta. Si hay alguna superior es la de la fuerza o la del número. La autoridad no existe. La masa, no el pueblo, es soberana. El sufragio universal no es sino la manifestación exterior de esa fuerza bruta y no del valor de la verdad de la virtud. Y los pueblos, como pueblos, son los esclavos de esa fuerza bruta de la masa (suma

internacional), que en el orden de la fuerza no tiene, ni tendrá control posible. Lo malo es que el criterio europeo, con su *falso concepto* de libertad y de democracia, no sólo ha sucumbido al materialismo, sino que conoce como un postulado indiscutible los principios de esa falsa democracia, que imposibilitan toda posible recuperación.

POSICIONES FRENTE A LA CRISIS

Esta es la panorámica íntima del alma europea. Los unos, ahora heridos por la atmósfera de crisis, reaccionan creando filosofías de crisis también, como los que acabáis de ver, cantos de agonía y barroquismos de decadencia. ¿Qué aportación pueden prestar a la restauración europea las doctrinas existencialistas? O en el campo de la teología, ¿qué aportación puede prestar a los problemas actuales de la misma la, así llamada, «teología nueva», que no es más que el recurso a los Padres o a un historicismo enfermizo debido a una claudicación, más o menos profunda, en el agnosticismo kantiano y el sentimentalismo y subjetivismo protestantes?

En el orden teórico todas estas posiciones inconsistentes han sido señaladas por el Santo Pontífice en su última Encíclica. En ella se alude con firmeza al valor de la Revelación: «Los teólogos deben siempre volver a las fuentes de la Revelación... Pero esto no autoriza a hacer de la teología, aún la positiva; una ciencia meramente histórica»; y al Magisterio de la Iglesia: «Es deber nobilísimo de la teología mostrar cómo una doctrina esté contenida en la Revelación... Pero «con el mismo sentido con que ha sido definida por la Iglesia».

Se alude al valor de la razón y de los primeros principios, sobre los que está fundamentada toda sana filosofía: «Es cosa sabida cuánto la Iglesia estima la humana razón, a la cual atañe demostrar con certeza la existencia de un solo Dios personal, comprobar invenciblemente los fundamentos de la misma fe cristiana por medio de sus notas divinas, expresar por conveniente manera la ley que el Creador ha impreso en las almas de los hombres y, por fin, alcanzar algún conocimiento de los misterios». «La filosofía reconocida y aceptada por la Iglesia defiende el verdadero y recto valor del conocimiento humano,

los inconcusos principios metafísicos—los de razón suficiente, causalidad y finalidad—y la posesión de la verdad cierta e inmutable».

Se alude, en fin, a las relaciones entre la ciencia y la fe: No pocos ruegan insistentemente que la religión católica atienda lo más posible a las disciplinas llamadas positivas...; empero se han de admitir con cautela cuando más bien se trate de hipótesis, aunque de algún modo apoyadas en la ciencia humana, que rozan con la doctrina contenida en la Sagrada Escritura y en la tradición. Si tales conjeturas opinables se oponen, directa o indirectamente, a la doctrina que Dios ha revelado, entonces tal postulado no puede admitirse en modo alguno»...

En el orden práctico, el sentimentalismo propio de todas las crisis, ha llevado, sobre todo entre los católicos de países protestantes, a una búsqueda de la paz y de la unión de las Iglesias, aunque sea con el sacrificio de la pureza de los dogmas, en un falso irenismo que ha llevado a algunos a casi canonizar a Lutero y a censurar con violencia la actitud de la Iglesia en los días del cisma; a abrazar las conclusiones de la actual filosofía, profundamente decaída y decadente, en los aspectos señalados; a despreciar el método y la doctrina tradicional, cuya claridad y exactitud le dan un tinte dogmático muy poco conforme con la mentalidad protestante y el irracionalismo moderno; a hacer caso omiso, ya que no pueden rechazarlos, de los documentos pontificios, y dar a todas las manifestaciones del magisterio de la Iglesia un carácter muy relativo.

Acerca del mal entendido *irenismo*, dice Pío XII en la «*Humani Generis*»: «Se sienten algunos llevados por un interno impulso de romper las barreras que separan entre sí a las personas buenas y honradas y propugnan una especie de «irenismo» que, pasando por alto las cuestiones que dividen a los hombres, se proponen no sólo combatir en unión de fuerzas el invadente ateísmo, sino también reconciliar opiniones contrarias aun en el campo dogmático». «Y no crean que, cediendo a falso «irenismo», los disidentes y los que están en el error pueden ser atraídos con buen suceso, si la verdad íntegra que rige a la Iglesia no es enseñada por todos sinceramente, sin corrupción ni disminución alguna». Los profesores europeos asistentes en el pasado mes de septiembre a las conversaciones internacionales

de San Sebastián, hicieron notar también esta desviación práctica del catolicismo europeo actual. Así la filosofía religiosa y la teología, en los que pudiera hallarse un principio de recuperación, no tiene tampoco fuerza en los momentos actuales para poner un cimiento firme a una restauración de la crisis espiritual de Europa. ¿Dónde hallarlo?

VIGENCIA DEL TOMISMO EN LA HORA ACTUAL

Es interesante que todos los Pontífices, al acusar la crisis del pensamiento moderno, hagan siempre alusión, y no solamente alusión, sino impongan hasta con censuras, como en la última Encíclica, el estudio y fomento de las doctrinas de Santo Tomás: «Si bien se examina cuanto llevamos expuesto, fácilmente se comprenderá por qué la Iglesia exige que los futuros sacerdotes sean instruídos en las disciplinas filosóficas *según el método, la doctrina y los principios del Doctor Angélico* (C. I. C. can. I, 366, 2), puesto que con la experiencia de muchos siglos conoce perfectamente que el método y el sistema del Aquinate se distingue por su singular valor, tanto para la educación de los jóvenes como para la investigación de las más recónditas verdades, y que su doctrina suena como al unísono con la divina revelación y es eficacísima para asegurar los fundamentos de la fe y para recoger de modo útil y seguro los frutos del sano progreso» (4).

El P. Ramírez hace notar aquí, que hay que distinguir la autoridad o vigencia científica y la canónica.

AUTORIDAD CANÓNICA

Mientras que la autoridad científica depende del valor intrínseco de su saber y de sus obras, la autoridad canónica depende de su conformidad con la divina revelación, y de su aprobación y recomendación por la Iglesia Católica. Pues bien; ambos aspectos de la autoridad se han manifestado en el Doctor común de una manera inaudita y con una constancia inquebrantable a través de la Historia.

(4) A. A. S. vol. XXXVIII, 1946, pág. 387.

Desde los primeros elogios, provocados aún en sus años de vida por la competencia del maestro, hasta los postreros estudios contemporáneos, el coro de alabanzas se haría interminable. Muere el Angélico, y la Sorbona expresa su dolor de los más diversos modos: desde el comentario conciso hasta el desahogo amplio y brillante de la elegía. Desde entonces no hubo pensador que no le alabase, santo que no le siguiera, Pontífice que no diera su doctrina por doctrina de la Iglesia, contra el parecer de sus primeros detractores. Señalemos tan sólo, en honor de la brevedad, algunos juicios de los últimos Papas, en los que, por otra parte, nos certificaremos mejor de la vigencia de Santo Tomás en el mundo de nuestros días.

Nos referimos concretamente, y en primer lugar, a la Encíclica «Aeterni Patris», donde León XIII consagró definitivamente su autoridad y se consagró como el Papa de Santo Tomás a sí mismo. «Era necesaria una doctrina robusta, que sirviese de modo conveniente a la fe, sin menoscabo de la ciencia. Y como la doctrina de Santo Tomás cumple perfectamente esas condiciones, de ahí que la doctrina de Santo Tomás sea por antonomasia la doctrina de la Iglesia» (5).

Este viene a ser el raciocinio que sustenta toda la Encíclica, de la que tomamos los párrafos más significativos. «La doctrina de Santo Tomás es de una tal amplitud, que a semejanza del océano abarca toda la sabiduría de la antigüedad. Todo lo que han dicho de verdadero, o discutido sabiamente los filósofos paganos, los Santos Padres y Doctores de la Iglesia, los varones eminentes que florecieron antes que él, no solamente ha sido conocido a fondo por Santo Tomás, sino que ha sido acrecentado, perfeccionado, dispuesto y ordenado por él con una claridad tan perfecta de lenguaje, con un arte tan consumado en la discusión, con tal profundidad en los términos, que, si bien ha dejado a los que vinieren después de él la facultad de imitarle, parece que les ha privado de toda posibilidad de sobrepujarle». Porque «el vuelo del pensamiento se elevó tanto en alas de Santo Tomás, que hay que perder las esperanzas de verle subir tan alto» (6).

(5) Cfr. Ramírez, S. O. P. Introducción a la Suma Teológica, B. A. C. Madrid 1947. Vol. I, p. 118.

(6) Eterni Patris «Las Encíclicas de León XIII». Valladolid, 1891. pág. 67.

Aquellos sabios filósofos y teólogos salmanticenses—gloria a la vez de la teología española y de la teología católica—, en el comienzo de su obra magna, escriben: «Si por un imposible Dios ordenara a un ángel que, tomando cuerpo, entendiéndose por imágenes, discurriendo de unas cosas a otras al modo humano, se puede asegurar que no lo haría más rápidamente, ni más sutilmente, ni más perfectamente que lo hizo Sto. Tomás. Porque no parece que pueda existir dentro de un cuerpo humano mayor agudeza de ingenio, mayor claridad de juicio, mayor cantidad de conocimientos adquiridos, más facilidad de memoria, ni mayor rapidez de raciocinio» (III).

Pío X promulgará el *motu proprio* «*Doctoris Angelici*», donde una vez más se alaba la doctrina «de tan grande doctor, que nunca llega a envejecer». El 27 de julio de 1914 son promulgadas las VEINTICUATRO TESIS TOMISTAS, portadoras de lo más íntimo del Angélico. Pío XI publica la «*Studiorum Ducem*» y dirá que «la doctrina tomista es una, buena, cristiana, apostólica, romana. Por fin, su constitución apostólica «*Deus scientiarum Dominus*» impondrá la doctrina del Aquinate en las escuelas católicas de filosofía y teología.

AUTORIDAD CIENTIFICA

Pero, paralelamente a la adhesión pontificia, la corona de elogios al Angélico se va tejiendo con laureles de los más distintos orígenes. Gratry pondera la densidad y concisión de su estilo, «cuyas fórmulas, breves y enérgicas—dice—, parecen estar inspiradas para fijar definitivamente la verdad (7). «A mi modo de ver—afirma Erasmo de Rotterdam—para ningún teólogo posterior ha sido más certero el ingenio, más sólida la erudición; ninguno es comparable con él» (8). Leibniz hace notar su tendencia a la solidez (9). Harnack hace notar la «fuerza mental hercúlea» en el pensamiento del Aquinate (10).

Este fenómeno nos obliga a lo menos a examinar con atención el contenido esencial del sistema tomista con relación a esta

(7) Ramírez, O. C., p. 179.

(8) Ramírez, O. C., p. 177.

(9) Ramírez, O. C., p. 180.

(10) Ramírez, O. C., p. 181.

triple crisis que nosotros hemos observado a la raíz misma de la edad moderna. Esta situación de agotamiento de toda una era, acusada tan fuertemente por filósofos como Splengler o Berdiäff, ha producido reacciones fuertes en la filosofía social, política, económica y religiosa. Todas las crisis las han producido. Pero el problema no está en la reacción, que es una defensa instintiva de la naturaleza misma, sino en la orientación de esa reacción que es la que conduce al éxito final. No es nueva la consciencia de la crisis europea, pero tampoco es ésta una reacción nueva contra la misma. Y sin embargo, el éxito de las anteriores ha sido bien menguado. La característica de la nueva habría de estar en redimirse, al plantearse el problema de Europa, de la actual situación de Europa. Es decir, es necesario plantear el problema desde un punto de vista histórico, no existencial, ya que en el último caso nuestra visión será enfermiza. Estamos contagiados de la época actual. Si los siglos medios fueron los que crearon esa realidad espiritual que llamamos Europa, y al perderse ciertos valores que hemos señalado, Europa como realidad espiritual se ha desvanecido, busquemos si realmente el tomismo responde a la urgencia de restaurar los valores perdidos.

Al reducir el concepto de filosofía perenne al tomismo, no intentamos reducir toda la doctrina tomista a Santo Tomás, ni toda la escolástica al tomismo. Pero la urgencia de líneas claras y precisas, y la voz de los Pontífices, en todo momento favorable a Santo Tomás, como Doctor por antonomasia, nos hace centrarnos en él. Santo Tomás no es un teólogo más de la Iglesia. Es, como dice Ramírez, «el filósofo y teólogo de la Iglesia católica». Los demás, *siempre comentaristas*, en sus comentarios han aportado valores que en tanto suelen ser estimados, en cuánto están de acuerdo o *lógicamente deducidos* de los principios del Maestro Común.

EL ESPIRITU DE DOS FILOSOFOS

Si quisiéramos encontrar la raíz última y fundamental de toda la facción y angustia de la filosofía moderna, habríamos de encontrarla, sin duda, en aquello que fué fundamentalmente su origen: es decir, su apartamiento de Dios, o, si se quiere llamar de otra manera, su *antropocentrismo*.

Los principios del Renacimiento llevaban consigo necesariamente el laicismo. Aquellas consecuencias, como hemos visto, no las sacaron inmediatamente los factores del mismo, a lo menos en su mayoría. Pero aquellos gérmenes fueron desarrollándose hasta llegar a Kant, donde adquiere todo su ser y pueden percibirse con toda claridad, y hasta la filosofía actual en la que pueden percibirse en todas sus lamentables consecuencias.

Y así tenemos un antropocentrismo en el ser, cuando la filosofía actual existencialista no ve en el hombre más que una existencia concreta sin perspectiva hacia la causa primera ni hacia la causa final. Una existencia aparecida, arrojada, puesta en la existencia para la muerte. El hombre es una angustia que se disipa en la muerte.

Antropocentrismo en la inteligencia, cuando, negado el objeto trascendental y trascendente, negando el objeto en sí, la cosa real, se crea ese otro objeto mental creación nuestra, y el pensamiento viene a ser la causa creatriz de todas las cosas.

Antropocentrismo moral, cuando no se admite para nada la existencia y necesidad de una ley natural, superior a la voluntad individual, sino que se considera a ésta como absolutamente autónoma, nomotética causa de su propia ley, y cualquier dependencia, sea de las cosas (bienes), sea de otra voluntad superior sería heteronomía, dependencia y negación del carácter primordial de la personalidad humana.

Antropocentrismo religioso. «Reducida a la inmanencia toda la actividad intelectivo-volitativa, todas las demás manifestaciones espirituales de ella dependientes, tales como la religión y el arte, quedan encerradas en un subjetivismo trascendental». (Derisi, p. 229). Ya Descartes había desvinculado la religión de su duda metódica y había dejado la verdad de la fe y su certeza al margen de la razón. Con ello afirmaba implícitamente que a la religión no se va por los caminos de la razón. Cualquiera que fuera el camino hallado será siempre el camino de lo irracional. Pero no teniendo, por otra parte, el conocimiento de un ser trascendente, ni la posibilidad de alcanzarlo, toda idea de Dios será siempre una elaboración de la mente (he ahí el idealismo), o una emergencia o cristalización humana. La religión no será para Kant y para la filosofía moderna más que un proceso hacia el mejor cumplimiento del deber por el deber, o la

normal expansión y evolución de un sentimiento humano. Toda la filosofía actual, todo el modernismo, todo eso que ha venido en llamarse teología nueva, son doctrinas ruinosas precisamente por estar fundamentadas en estos principios.

Pero este antropocentrismo rabioso de la filosofía moderna tropieza con una realidad trágica, que es una vivencia mucho más profunda que todas las otras para hombre: la experiencia de su propia contingencia y de su propia nada. De su «no-ser». Y ahí tenéis la lucha, la tragedia, la angustia, de lo que quiere ser y de lo que en realidad es, de lo que quisiera ser y lo que en realidad será. Y por otra parte, sin perspectiva ninguna de solución, porque los caminos de la trascendencia, abiertos sólo a la luz de la razón y de la fe (esencialmente racional), están cerrados desde el primer momento por la fuerza de sus mismos principios.

Contra esta concepción de la filosofía moderna se levanta augusta y tranquila *filosofía perenne*. La filosofía perenne parte en el orden ontológico, en el orden de la realidad, del «Ser», de donde todas las cosas proceden por vía de creación. Y en el orden del conocimiento parte también del ser, del ser percibido, como primer dato, por la inteligencia. Lo primero que el hombre tropieza al abrir sus ojos del cuerpo y del alma, es con el ser. Y lo primero que observa en el ser es su movilidad, su contingencia. Todo pasa, todo fluye. Solamente en la percepción del ser contingente de las cosas que le rodean, el hombre se percibe a sí mismo, su propio ser, su propia alma. ¿Y qué es lo que el hombre encuentra en sí mismo, en su propio ser? Lo mismo que encontró en los seres externos: su ser, pero su ser contingente, que pasa, que fluye. Tenemos ser, no somos el ser. El ser para nosotros es una perfección recibida. Tenemos ser, tenemos vida, tenemos existencia... no somos ninguna de estas perfecciones.

Ahora bien, si todos tenemos seres, yo y las cosas, las cosas y yo, el «ser» la «existencia» pasa a ser un efecto, un efecto universalismo que afecta a todos los seres. Ahora bien, el efecto es proporcionado a la causa. A efectos universales corresponden también causas universales, y a efectos universalísimos corresponden causas universalísimas.

Siendo el ser el efecto universalísimo por antonomasia exige una causa universalísima por esencia, que no tenga el ser, sino que sea el ser del cual todos los otros seres participen, y cuya dependencia inmediata es signo de esa causa, pues todo efecto depende de su causa en lo que es causa de él. Si la luz del aire depende de su causa en lo que es causa de él; si la luz del aire depende de las irradiaciones del sol, y el agua del río de la fuente de donde mana, una vez suspendidas las causas, quedarán suspendidos sus efectos. Si el efecto propio del ser es causar el ser, resultará que toda la existencia de los seres está dependiendo de esa causa primera, Y nada hay menos suyo para un ser que tiene existencia, pero que no es la existencia, que su propio ser. El hombre no es, pues, un ser puesto en el mundo, en la existencia sin causa ni dirección, sino que es un ser creado por una causa inteligente y, por consiguiente, con un fin, con un destino, y toda su razón de ser es realizar ese destino. La ley, la norma que rige ese destino, va impresa en la naturaleza misma del hombre, como la ley que rige la evolución y crecimiento del árbol que crece, de la piedra que cae, está impresa en la misma naturaleza de las cosas. Esa es la ley fundamental, la ley origen de todas las leyes. Y por venir dada por el autor mismo de la Naturaleza se llama ley natural, y es la dirección que desde la eternidad viene dada a los hombres y a cada hombre, porque está escrita, según la frase de San Agustín, en su mismo corazón. Ni hay, por consiguiente, antropocentrismo existencial, ni moral, ni mucho menos religioso. Ya que sólo la existencia de la causa primera hace surgir en mí el pensamiento de mi dependencia de él, y con esta dependencia la actitud de reconocimiento y de adoración, que son los actos que esencialmente constituye la religión.

Estudiemos, según espíritu general que anima a la filosofía perenne, cuáles son las características de la misma, refiriéndonos particularmente al tomismo, que además de ser la cumbre de la filosofía cristiana, es a la vez la enseñada, defendida o hecho obligatoria por la Iglesia Católica.

CARACTERES DE UNA MENTALIDAD TOMISTA

Ante todo, el tomismo se nos presenta con unos caracteres de universalidad y de amplitud que no tiene ninguno de los

sistemas modernos, aferrados frecuentemente a una sola facultad humana, sea la inteligencia, como Descartes o Hegel, y en general el idealismo; sea la voluntad, como en Schopenhauer; sea en el sentimiento como en Schleiermacher, que tanto ha influido en la filosofía religiosa actual. Aún en los sistemas modernos, como el existencialismo, vitalismo, etc., que han puesto tanto empeño en la experiencia concreta en el hombre como tal, uno de cuyos postulados suele ser la totalidad del hombre en el acto del filosofar, están todos heridos del agnosticismo kantiano y de una desconfianza y, a veces, aversión a la razón.

PLENITUD DEL TOMISMO

Esta doble limitación: en el objeto por el agnosticismo, y en el sujeto por la desconfianza en la razón, no la encontramos en el tomismo, que se nos presenta desde el primer momento como un sistema que surge de la totalidad del hombre. Dice el mismo Santo Tomás: «No ataño, pues, a la perfección de mi entendimiento conocer lo que tú quieras o lo que tú entiendas, sino tan sólo la verdad que haya en la cosa» (11).

No resplandece menos en el tomismo su amplitud en la consideración del hombre sujeto del conocer. El hombre, para Santo Tomás, es, ante todo, *imagen de Dios*. Y lo es precisamente en virtud de su espiritualidad: «La esencia del alma pertenece a la imagen de Dios, en cuanto representa a la esencia divina en lo que es propio de la naturaleza intelectual» (12). Por eso es el espíritu lo mejor que hay en el hombre, porque es lo más divino. En el espíritu radica su autoconsciencia, su personalidad, su destino trascendente, su libertad y, en consecuencia, su independencia frente a los poderes humanos.

AMOR A LA INTELIGENCIA

Pero este espíritu se manifiesta en su actividad por diversas facultades, de las cuales la que sirve de guía y tutela a la actividad de las otras es la inteligencia. Santo Tomás cree en la inteligencia. Como el espíritu de donde nace, la inteligencia es

(11) Summa Theolog. I. q. 107, a 2. c.

(12) Summa Theolog. I. q. 3. a. 1, ad 2.

un destello divino. Es facultad, potencia, capacidad, de conocer la verdad. Negarlo es negar lo específico y lo divino en el hombre, al mismo tiempo que negar el sentir de la humanidad. La inteligencia, como luz que es para toda la actividad del hombre, tiene una cierta supremacía sobre todas las demás. Si es mirando a Dios, el acto supremo de su posesión consistirá en un acto de la inteligencia, aunque no dude al decir que «in via» es más perfecto el acto de la caridad directamente con la realidad misma de Dios, que el conocimiento imperfecto que de El podemos tener, ya sea por la fe, ya sea por la razón. Si se mira a sí mismo, la inteligencia es la medida, la norma de todos sus actos, porque todos nacen del imperio que los impulsa, y el imperio es fundamentalmente de la razón. Si es mirando a la sociedad, el principio del orden, la ley, es también algo de la razón, y si en un momento dejara de ser racional, dejaría de ser ley. Por otra parte, la virtud que gobierna la sociedad, la «prudencia política» es algo de razón.

Por eso la inteligencia es capaz de elaborar una verdadera ciencia, la verdadera sabiduría, que es la metafísica. *Pero no de espaldas a la realidad.* Si el hombre posee esa facultad de conocer, no es para conocer sus propias elucubraciones, sus castillos de viento, sino para conocer la realidad en la que ha de conseguir su perfeccionamiento en todos los órdenes y por la que ha de conseguir también su perfección final. La filosofía para Santo Tomás no es una simple ocupación, como para muchos filósofos actuales.

FILOSOFIA DEL SENTIDO COMUN

EL FILOSOFAR PARA SANTO TOMAS TIENE UN SENTIDO ETICO

Es un esfuerzo penoso por conseguir la verdad y en ella encontrar a Dios. Este sentido ético de la investigación tiene para Santo Tomás, y en general para todos los medievales, un inmenso valor, ya que no les permite dedicarse a construir «una» filosofía, sino estudiar la filosofía, las causas íntimas, intrínsecas y extrínsecas de las cosas. De ahí la perspectiva real de toda la filosofía tomista, contra todas las fantasmagorías de la filosofía moderna, sobre todo a partir del idealismo alemán. De ahí que

contra todos esos sistemas el tomismo sea llamado el *sistema del sentido común*.

«Desde que el mundo moderno comenzó en el siglo XVI, escribe Chesterton, ningún sistema filosófico ha respondido realmente al sentido de la realidad de todos, a eso que llamarían los hombres ordinarios *sentido común*. Cada uno comenzó con una paradoja, un punto de vista particularísimo que requería el sacrificio de lo que ellos llamarían *el punto de vista sensato*. Eso es común a Hobbes y a Hegel, a Kant y a Bergson, a Berkeley y a William James. El hombre tenía que creer algo inconcebible para el hombre ordinario, si se le propusiese de golpe en toda su sencillez, como que la ley está sobre lo recto, o fuera de la razón, o que las cosas son únicamente como las juzgamos, o que todo es relativo a una realidad que no existe. El filósofo moderno pretende, como hombre de conciencia, que, si una vez le concedemos ésto, lo demás le será fácil. El enderezará el mundo, si un momento se le permite dar el torcimiento a la mente. Santo Tomás, que no ha querido sacrificar nada de lo humano en el hombre, no ha querido tampoco sacrificar esta actitud natural de la mente frente a las cosas, del «yo» frente al «no-yo». Si él, en su realismo moderado estudia las condiciones en que el conocimiento humano se realiza para aquilatar el valor del conocimiento, no por eso pone en tela de juicio esa actitud ingenua y natural del hombre frente a las cosas. Parodiando una frase de un Padre de la Iglesia, parece decir: Señor, si la realidad no es así, Tú nos has engañado, pues de tal forma nos la presentas, con tales caracteres de veracidad, que humanamente no hay otro remedio que aceptarla como tal.

La filosofía de Santo Tomás es, pues, esencialmente una filosofía humana, el más sano humanismo, porque es a su vez una filosofía del sentido común.

CLARIDAD Y DISTINCION

De ahí una característica que choca fuertemente con toda la filosofía y mentalidad actual europea: la sencillez. Nunca ha sido la verdadera ciencia, como tampoco el arte, amiga de la ampulosidad. La filosofía es una ciencia, es la «sabiduría», la ciencia por excelencia entre las ciencias humanas. Como tal, todo su afán y todo su quehacer es aclarar el contenido y la esencia

de las cosas. Aclarar es dar *claridad*, poner a la luz. ¿Será posible afirmar de muchos sistemas y, sobre todo de muchos filósofos de la edad moderna, que verdaderamente tienen por objeto dar luz sobre la realidad y contenido de las cosas? La claridad ha de estar, en primer término, en la exacta representación del objeto de la ciencia. Luego también en la recta sistematización de los procesos, en la elaboración de la ciencia. Finalmente, en la exacta expresión de los conceptos y de los procesos elaborados (13).

Difícilmente podrá existir verdadera claridad que parte siempre dudando de la posibilidad de nuestro conocimiento acerca de la realidad, y desprestigiando la razón, facultad de ver, busca otras facultades u otros principios del conocer. Difícilmente podrá ser clara una filosofía que a su vez rechaza el método natural de la razón en los procesos filosóficos como es el ratiocinio y, en su forma plástica, *el silogismo*. «El silogismo y el ejemplo oportuno de los que hacemos uso en esta ciencia son la armadura de los fuertes» (14). Para entregarse a unos procesos sin estructura interna, simple fluir de las ideas, mejor diría de las imágenes, unas después de las otras, a las que acompaña la tercera deficiencia, es decir, una falta de exactitud en los conceptos que se suple con una gran superabundancia de palabras y una exagerada profusión de metáforas. «Hablar por metáforas, dice Santo Tomás, es propio de los poetas, pero este modo de hablar es insuficiente para conocer la esencia de las cosas, puesto que la afinidad de la metáfora no las pone claramente de manifiesto» (15). Así han llegado a convertir la filosofía no en una ciencia con unas exigencias éticas, sino en el más distinguido y elegante de los pasatiempos.

Cualquiera que haya leído las obras del Angélico comprenderá cuán lejos está de todos estos defectos. Comienza viendo las cosas, los objetos de la filosofía, con algo que pudiéramos llamar «ingenuidad científica». Los tiene ante sí, y dejada caer sobre ellos su penetrante mirada, sin la hipercrítica de la filosofía moderna, que se pierde en el propio laberinto de sus dudas, sus procesos penetrantes y diáfanos se exponen con la sencillez

(13) Véase acerca del tema de la claridad el delicado estudio de A. Millán Puelles. «Arbor», sep. 1959, p. 49 ss.

(14) In I Sent. c. XXV. p. 8 b.

(15) In II Meteor. lec. 5.^a, n.º 4.

de una narración, tanto cuando habla de las pasiones humanas, como cuando se eleva al estudio de la Trinidad. Sus ejemplos son siempre el río que nace, corre y vuelve a la fuente, el fuego que da luz y calienta, el soldado, el comerciante... su obra no se escribe para la «elite». Le parece demasiado escribir para los «doctos», y escribe y dedica su obra a la formación de los novicios. Escucha y aguanta las lecciones y correcciones de un estudiante mediocre, sin confundirlo, «porque no se debe confundir a los jóvenes en sus principios, no sea que esto sea causa de que se malogren para siempre».

LOS VALORES DEL PASADO

No nos referimos en este apartado a la tradición, fuente y vehículo de la Revelación, de la que hablaré más adelante. Nos referimos a la tradición humana en su contenido y sus funciones. El espíritu de independencia con que amaneció el Renacimiento y culminó en el racionalismo dejando herencia perdurable, tuvo su intérprete supremo en Descartes. El espíritu cartesiano, al despojarse de toda la tradición humana y divina para buscar un fundamento, un principio sólido a la ciencia filosófica, pervive hoy, sobre todo en el núcleo protestante y en la mentalidad europea actual. La oposición primitiva a todo dogmatismo religioso se ha extendido con la misma fuerza a toda vigencia de lo tradicional. En la práctica, sin embargo, no es tan absoluta esta independencia, pues la filosofía moderna, como hemos dicho con machacona insistencia, está totalmente entregada a los postulados de la filosofía kantiana. Pero esto no es más que una inconsecuencia en el alma de la filosofía moderna.

Santo Tomás, por el contrario, riguroso espíritu científico, escribe a Fray Juan, que le pregunta cómo debe estudiar: «Escucha la verdad, venga de donde viniere». Y también «saber oír es necesario para saber» (16). Y así necesitamos de todos, porque nadie se basta para alcanzar por sí mismo todo lo que a la sabiduría moderna conduce. Porque no hay nadie tan sabio, que no sea enseñado por otro, puesto que si oye lo conveniente

(16) In Psalm. 43, n.º 1.

es ayudado por vía de recepción, y si oye lo inconveniente, es ayudado por vía de exclusión» (17). Y este principio ha regido patéticamente toda la vida de Santo Tomás. Su amplitud de espíritu verdaderamente revolucionario» le llevó a aquellas luchas tremendas por la introducción e interpretación del aristotelismo en París, que amargaron los años más plenos de su vida.

«Promovía en su lección, nos dicen los historiadores, *nuevos* artículos y encontraba un modo *nuevo* y claro de exposición, aduciendo en ellos razones *nuevas*, de modo que quien le oyese enseñar cosas *nuevas* y solucionar las dudas con *nuevos* argumentos, no podría dudar de que Dios le había iluminado con *nuevas luces*» (18). Buena lección para la filosofía, si no actual, a lo menos moderna, que durante siglos ha sido rabiosamente sectaria. Etienne Gilson está preparando en estos momentos una obra en la que trata de demostrar cómo el Angélico ha hecho uso sucesivamente de todos los sistemas filosóficos habidos hasta él, cómo tratando de hacer con ello una labor apologética, que consistiría en demostrar que en todos los sistemas filosóficos hay mucho de verdad y que su error está más en lo que hay en ellos de exclusión, en lo que tienen de parcialidad o de negación, que en lo que tienen de objetividad. «Conviene amar a todos, decía, tanto a aquellos cuya opinión seguimos, como a aquellos cuya opinión rechazamos. Unos y otros se esforzaron por conseguir la verdad y en esto nos ayudaron» (19).

EL HOMBRE DE LA BIBLIA

Pero si no puede mutilarse al hombre en su estructura ontológica, ni en su dinamismo espiritual, sobre todo en la elaboración de la ciencia, tampoco se le puede privar de otras fuentes de donde pueda llegarle la luz y la verdad. Porque la historia no demuestre sus asertos con argumentos intrínsecos, no se puede decir que la historia no sea verdadera. Si no tiene una evidencia inmediata, o intuitiva de los hechos que narra, tiene a lo menos argumentos externos, una evidente credibilidad y por ella es una verdadera ciencia y lo irracional sería no acep-

(17) In II Metaph. lec. I, ns. 287-288.

(18) Tono: Vita Sti. Thomae Aquinatis, c. 14. Fontes, p. 81.

(19) In XII Metaph. lec. IX, n. 2566.

tar sus conclusiones cuando éstas se presentan con las garantías que deben acompañar a toda ciencia histórica. Dios ha dado al hombre una naturaleza iluminada por la inteligencia. Puede también más directamente iluminar esa misma inteligencia con una palabra íntima, mucho más perfecta que la palabra humana. Dios puede revelar al hombre los misterios de su vida divina, y aún aquellas otras verdades que, sin ser misterios, de no ser extraordinariamente comunicadas al hombre serían patrimonio de pocos, con trabajo de largo tiempo y con mezcla de muchos errores, siendo por otra parte esas verdades el quicio sobre el cual está apoyado todo el destino y el sentido de la vida humana.

Santo Tomás ama la revelación. La vé como el don de los dones que Dios ha hecho a la inteligencia. Sus comentarios a las Epístolas de San Pablo, a los Evangelios, al Cantar de los Cantares, son otros tantos signos de gratitud a la verdad revelada. Con razón se ha llamado a Santo Tomás el «Hombre de la Biblia», y nadie como él, amante a la vez de la razón y de la fe, ha sabido armonizar de una vez para siempre los fueros de la fe y los fueros de la razón. «La luz de la revelación es la única capaz de iluminar el intrincado camino de la razón».

LA RAZON Y LA VIDA

Uno de los esfuerzos de la filosofía moderna es precisamente dar un sentido vital a la filosofía. Se busca poner de manifiesto cómo no es sola la inteligencia la que filosofa, sino el hombre total. El supremo argumento de la doctrina del mártir es la sangre del mártir, y el supremo argumento de la doctrina del filósofo, es la vida del filósofo. El hombre no es sólo razón. El hombre es un horizonte, un límite, dice Santo Tomás, entre el espíritu y la materia. Mezcla de los dos, materia y espíritu, alma y cuerpo, ambos intervienen en la elaboración de la doctrina, de la misma manera que ambos intervienen en la perfección de la belleza o en el placer de un manjar gustado.

En la carta ya citada, a Fray Juan, dándole consejos para alcanzar la sabiduría, le dice: «No dejes de imitar las huellas y seguir los ejemplos de los Santos». Hay un influjo de la vida sobre la inteligencia y de la inteligencia sobre la vida, precisamente porque no es la inteligencia la que piensa, ni la voluntad

la que ama, sino que es el hombre el que piensa por la inteligencia y ama por la voluntad. Y esta filosofía es perfectamente aplicable a las sociedades y no será éste el principio menos oportuno para interpretar la mentalidad europea actual. Por eso es necesario que el alma esté sana para que las funciones de la mente sean perfectas. ¿Para qué recordar a este propósito la vida de Santo Tomás? El nombre de Angélico con que le han designado los siglos ha consagrado, a la vez y para siempre, no sólo la claridad y pureza de su doctrina, verdaderamente angélicas, sino también la claridad de su vida. «El Angélico Doctor no es menos grande en virtud y en santidad que en sabiduría. Y sabido es que la mejor preparación para el debido empleo de las fuerzas intelectuales y para la adquisición de la ciencia, es la virtud. Los que la desprecian se ilusionan creyendo que poseen una sabiduría sólida y provechosa, porque escrito está que no entrará la sabiduría en el alma manchada por la culpa, ni morará en cuerpo esclavo del pecado» (20).

CONCLUSION

Y así Santo Tomás, con su vida y su doctrina, con su mentalidad abierta a las cosas, a la sabiduría de todos los siglos, a la luz de la revelación y dotado de una inteligencia universalmente reconocida no como una de las más poderosas, sino la más, puede realmente, como ningún otro, orientar la reacción ante el momento de crisis más profunda en que se ha encontrado Europa y la Filosofía. Y más aún que su doctrina, su espíritu científico, espíritu sinceramente enamorado de la verdad, que la busca donde esté y sólo por ella, sólo por la verdad. Espíritu de sinceridad y, por lo tanto, anhelante de la claridad y exactitud de la visión de las cosas, en la exigencia y rigurosidad de los métodos, en la exposición diáfana de la doctrina. Espíritu ético, de responsabilidad y, por lo tanto, anhelante sólo a las exigencias que la verdad impone. De ahí el gran maestro del momento actual. A lo largo de nuestra exposición habrá pensado alguien que nuestra posición es adversa a la filosofía moderna. Nada más falso. De buen grado expondríamos a continuación las aportaciones que ha hecho a la filosofía perenne que «no quiere destruir, sino purificar el pensamiento moderno»,

(20) Berthier : «S. Thomas Aquinas. Doctor Communis Ecclesiae», número 241, p. 210.

según la frase de Maritain (el Doctor Angélico, página 18). Nuestro afán ha sido solamente poner de manifiesto los errores que han sido la causa de la crisis y de la insatisfacción de la filosofía actual y enfrentarlos sobre todo con la doctrina y el espíritu de Santo Tomás.

También podrá alguien tacharnos de románticos admiradores de doctrinas medievales. La verdad no es medieval. Ni es antigua ni es moderna. La verdad es eterna. Pero además, repetimos, no buscamos en los sistemas lo que tienen de temporal, de verdaderamente antiguo o moderno, sino lo que hay en ellos de perdurable y sobre todo el espíritu que los anima (21).

Si la negación de Dios, o sea el antropocentrismo fué la causa de la crisis general de la Europa y Filosofía moderna y contemporánea y de ese antropocentrismo lógicamente ha nacido la insatisfacción y la angustia del hombre actual, toda la labor de la filosofía en estos momentos será hacer emerger del pensamiento humano aquellos valores, aquella doctrina que en los siglos medios fué capaz de crear una unidad de pensamiento, una filosofía cristiana y llevar a la vez la luz a la mente y el calor de la esperanza al corazón.

P. JOSE TODOLI, O. P.

Profesor en la Universidad Central

(21) In XII Metaph. loc. cit.

BOLETIN DE DERECHO CANONICO

I

DOCUMENTOS PONTIFICIOS

a) *Constitución Apostólica «SPONSA CHRISTI», de Pío XII, para promover el sagrado Instituto de las Monjas* (1).

En los Boletines de los años 1948 y 1949 dábamos cuenta de sendos documentos promulgados por el actual Pontífice relativos a los Institutos seculares. En el presente hemos de referirnos a otro, interesantísimo, concerniente a esa porción selecta de la Iglesia que forman las Monjas, o sea las religiosas de votos generalmente solemnes, conforme indica el can. 488, n. 7.º del Código Canónico.

Con mucho gusto reproduciríamos aquí el texto íntegro de dicha Constitución; pero como el espacio de que disponemos no lo permite, haremos eso únicamente respecto de los *Estatutos generales* en ella contenidos, limitándonos a transcribir sólo algunos párrafos de la parte introductoria.

En ella comienza el Papa diciendo cómo la Iglesia, desde sus albores, manifestó con reiterados actos y señales, que confirmó con documentos bien claros, los sentimientos de aprecio y maternal afecto que profesaba a las Vírgenes consagradas a Dios.

Indica luego cómo se fué desarrollando ese género de vida hasta llegar a la forma plena y detallada en que desde hace siglos viene practicándose, merced a las prudentes medidas adop-

(1) A. A. S., XLIII (1951), pp. 5-24.

tadas por la Iglesia para mejor proveer a la consecución del ideal a que debe aspirar la vida religiosa.

Por lo que a la situación presente concierne, «en nuestro tiempo—advierte Su Santidad—todo el Instituto de las Monjas ha experimentado no poco los efectos de las variaciones y cambios de circunstancias y de cosas, así en aquellas Ordenes y Monasterios que hasta ahora habían practicado exclusivamente la vida contemplativa, como, sobre todo, en aquellas otras que por disposición de la Iglesia conjugaban amigablemente las obras de apostolado con la vida contemplativa. Efectivamente, como estas Ordenes se dedican a obras de educación y a otras parecidas de caridad, las cuales, bien sea por el cambio general de costumbres, bien por la intervención de los poderes públicos, han de ejercerse actualmente de manera que apenas pueden conciliarse, o tal vez resultan del todo incompatibles con algunas reglas clásicas de la clausura papal, de ahí que se impusiera la necesidad de introducir prudentes atenuaciones en las normas que regulan dicha clausura, conservando lo general de la misma, a fin de ponerla a tono con lo que dichas obras exigen. Así parecían reclamarlo de consuno el bien de la Iglesia y de las almas, toda vez que, de lo contrario, semejantes obras o no hubieran podido ser aceptadas en absoluto o, por lo menos, no podrían ser practicadas en la forma que dichas circunstancias aconsejan. Y esto, no sólo respecto de las Ordenes apostólicas, mas también respecto de aquellas otras que, aun siendo exclusivamente contemplativas, dadas las circunstancias de los tiempos y la excesiva indigencia que frecuentemente sufren, parecían exigir a veces ciertas mitigaciones o benignas interpretaciones respecto de la clausura».

«Actualmente, por ejemplo, el sentido apellidado social de los ciudadanos difícilmente toleraría una interpretación demasiado rígida del can. 601, ni aun tratándose de Monjas que lleven una vida exclusivamente contemplativa. Por esa razón la Santa Sede provee con solicitud maternal, cada día mayor, a muchas cosas necesarias o útiles que antes, según la opinión comúnmente aceptada, no se reputaban suficientes para dispensar la clausura papal o eximir de la misma».

«Juzgamos oportuno señalar ahora cuidadosamente los elementos propios y necesarios que como fin primario y principal

afectan directamente a la vida contemplativa canónica de las Monjas. Entre ellos hay algunos tan importantes que, aun sin ser necesarios, con todo, perfeccionan la figura canónica de las Monjas, de tal forma que responden bastante cumplidamente al fin público de las mismas y lo aseguran. Otros, en cambio, lejos de reunir dichas condiciones, son algo puramente externo y de carácter histórico, en cuanto que deben su origen a circunstancias de pasados tiempos, que actualmente han cambiado mucho. Ahora bien, cuando tales elementos, o no prestan ya ninguna utilidad, o pueden impedir un bien mayor, no se ve motivo especial para que subsistan».

«Conservando, pues, intactos los elementos nativos y más importantes del venerando Instituto monacal, en cuanto a los demás, que son de índole externa y casual, hemos dispuesto introducir cauta y prudentemente aquellas adaptaciones a las circunstancias actuales que no sólo pueden contribuir a dar mayor esplendor a dicho Instituto, sino también a procurarle más plena eficacia».

«A introducir esas moderadas adaptaciones Nos mueven, y hasta Nos constriñen los informes plenos que acerca del particular poseemos obtenidos de todas las partes del mundo, y el conocimiento cierto que por ese medio hemos adquirido de la grave penuria que experimentan muchas veces, por no decir siempre, las Monjas. Hay, efectivamente, no pocos Monasterios, ¡oh dolor!, que casi perecen de hambre, de miseria y de escasez; hay también otros muchos que, debido a su pobreza, llevan una vida dura y no siempre tolerable. Hay, asimismo, Monasterios que, aun cuando no vivan en la indigencia, sin embargo, el hecho de hallarse desconectados y separados de todos los otros hace que arrastren una vida lánguida. Finalmente, aumentando de continuo las necesidades de la Iglesia y de las almas, y siendo preciso que todos presten su ayuda para remediarlas, parece llegado el momento de compaginar la vida monástica, aun generalmente entre la Monjas dadas a la contemplación, con una moderada participación en el apostolado».

«Cumple explicar aquí algunos puntos que abajo se establecen en los Estatutos generales de las Monjas, a fin de proporcionar normas y criterios mediante los cuales de una manera

fácil y segura se puedan entender con justeza cada una de sus prescripciones».

«Y en primer lugar, tocante a la vida contemplativa de las Monjas, debe conservarse firme e ileso todo cuanto, según la mente de la Iglesia, estuvo siempre en vigor, o sea, que todos los Monasterios de Monjas deben practicar canónicamente, siempre y en todas partes, la vida contemplativa como fin suyo primero y principal. Por tanto, los trabajos y ministerios a los que las Monjas pueden y deben dedicarse han de ser tales y se dispondrán y ordenarán de tal suerte en cuanto al lugar, modo y método, que no sólo quede a salvo la vida verdadera y sólidamente contemplativa, así de toda la Comunidad como de cada una de las Monjas, sino que además esa vida se nutra y robustezca de continuo».

«Para proveer a una más eficaz salvaguardia de la castidad solemne y de la vida contemplativa e impedir que el huerto cerrado de los Monasterios pudiera ser violado por cualquier ardid o asechanza, o enturbiado con el más ligero contacto secular y profano, o en él se introdujera ningún atrevimiento mundanal, antes bien resultara un verdadero claustro de las almas donde las Monjas encontraran facilidad para dedicarse más expeditamente al divino servicio, la Iglesia, con sabia y diligente solicitud, estableció una clausura más rígida, peculiar de las Monjas, reglamentándola con esmero y protegiéndola perpetuamente con sanciones pontificias. Esta veneranda clausura monacal que, por la autoridad suprema de donde procede y por las sanciones que interna y externamente la defienden, se denomina papal, en la presente Constitución no sólo expresa y solemnemente viene confirmada a tono con las diversas circunstancias de los Monasterios que hasta el presente se hallaban sometidos a la misma, sino que, a la vez, se extiende a todos aquellos que actualmente no la observaban por haber obtenido legítimas dispensas».

«Los Monasterios que se dedican exclusivamente a la vida contemplativa, y no admiten dentro de la casa religiosa obras permanentes de educación, de caridad, de retiro u otras por el estilo, conservarán o introducirán la clausura papal de que trata el Código (cc. 600-602), y que se denominará «mayor».

«Pero en aquellos Monasterios donde por disponerlo así sus Constituciones o por legítima prescripción de la Santa Sede juntan amigablemente dentro de los mismos la vida contemplativa con el ejercicio de algunos ministerios a tono con ella, conservando la clausura papal sus elementos necesarios y connaturales, mitígate respecto de aquellos otros cuya observancia resulta difícil, por no decir imposible; mas en cuanto a otros elementos que no se consideran del todo necesarios para la clausura papal del Código (cc. 599, 604 § 2), se completa en forma adecuada. Esta clausura papal, mitigada de suerte que se acomode a las necesidades actuales, se llamará «menor», para distinguirla de la antigua, más rigurosa...»

«Por lo que atañe a la autonomía o mutua independencia de los Monasterios de Monjas, estimamos oportuno repetir aquí, aplicándose a ellas, lo que de intento habíamos dicho a los Monjes en la Homilía que les predicamos, el 18 de Septiembre de 1947, en la Basílica de San Pablo, con ocasión de celebrarse el décimocuarto centenario de la muerte de San Benito, o sea, que por haber cambiado las circunstancias, son ya muchas las razones que aconsejan y, frecuentemente, reclaman la unión de los Monasterios de Monjas, como medio de facilitar una más conveniente distribución de los oficios, el útil y, muchas veces, el necesario traslado temporal de las religiosas de un Monasterio a otro por diversas causas, la ayuda económica, la coordinación de las labores, la defensa de la común observancia y otras cosas por el estilo. Y que todo esto pueda realizarse y lograrse sin cercenar la autonomía necesaria y sin debilitar en modo alguno el vigor de la clausura ni se perjudique al recogimiento de la vida monástica o a la más severa disciplina, lo comprueba con certeza y seguridad, por una parte, la prolongada experiencia en las Congregaciones monásticas de varones, y, por otra, los no raros ejemplos de Uniones y Federaciones entre las Monjas que hasta la fecha han logrado su aprobación. Por lo demás, queda reservado a la Santa Sede el erigir las Federaciones y aprobar los Estatutos por los que han de regirse».

«No sólo por ley natural, sino también por el deber de practicar la penitencia y las obras satisfactorias, están todos obligados al trabajo, manual o intelectual, sin exceptuar en modo alguno los que se dedican a la vida contemplativa, sean varones

o mujeres. Además, el trabajo es un instrumento general que sirve para levantar el espíritu a cosas elevadas y para librarle de los peligros; mediante él ofrecemos, como es justo, a la divina Providencia nuestra cooperación, así en el orden natural como en el sobrenatural; y el ejercicio del trabajo sirve para practicar las obras de caridad. El trabajo, finalmente, ha sido la norma y la ley principal de la vida religiosa, ya desde sus comienzos, conforme al lema «otra y trabaja». Efectivamente, la organización de esta vida en gran parte consistió siempre en mandar, ordenar y practicar el trabajo».

«El trabajo de las Monjas, si nos fijamos en los bienes eternos, debe ser de tal naturaleza que, al emprenderlo, han de aceptarlo en primer lugar con santos propósitos; mientras lo realizan deben renovar frecuentemente la presencia de Dios; lo practicarán por obediencia y lo unirán con la voluntaria mortificación de sí mismas. Bien persuadidas de que el trabajo así llevado será un valioso y constante ejercicio de todas las virtudes, y prenda de grata y eficaz unión entre la vida contemplativa y la activa, a imitación de la Familia de Nazaret».

«Pero si se considera el trabajo monástico ya en cuanto a su naturaleza, ya en cuanto a su organización, atendiendo a las Reglas, a las Constituciones y a las costumbres recibidas en cada Orden, no sólo debe ser proporcionado a las fuerzas de las Monjas, sino que además ha de realizarse de tal suerte que, según el curso de los tiempos y las circunstancias de las cosas, proporcione a las Monjas el necesario alimento y redunde en beneficio de los pobres, de la sociedad humana y de la Iglesia».

«Puesto que la perfección de la vida cristiana consiste especialmente en la caridad, y como sea una y la misma la caridad con que debemos amar a Dios sobre todas las cosas y a todos los hombres en El, la Madre Iglesia exige de todas las Monjas que profesan canónicamente la vida contemplativa, que, juntamente con el perfecto amor de Dios, tengan una caridad perfecta para con sus prójimos; y en virtud de esta caridad y de su propio estado deben los religiosos, así varones como mujeres, sentirse consagrados por completo a remediar las necesidades de la Iglesia y de todos los indigentes».

«Persuádanse, pues, íntimamente todas las Monjas que su vocación es plena y totalmente apostólica, sin limitación alguna

de lugar, de tiempo, ni de cosas, sino que abarca todas aquellas cosas, tiempos y lugares que de cualquier modo se relacionan con el honor de su Esposo o con la salvación de las almas. Y esta vocación apostólica universal de las Monjas en modo alguno impide que los Monasterios consideren como encomendadas a sus oraciones las necesidades de toda la Iglesia, las de cada hombre en particular y las de sus diversas agrupaciones».

«El apostolado común a todas las Monjas, mediante el cual deben celar el honor de su divino Esposo y promover el bien de la Iglesia universal y el de todos los fieles, se vale principalmente de estos tres medios :

1.º Del ejemplo de la perfección cristiana ; puesto que la vida por ellas practicada, aun sin proferir ninguna palabra, es en gran manera expresiva y arrastra continuamente a los fieles al seguimiento de Cristo y a la práctica de la perfección, siendo para los verdaderos soldados de Cristo como bandera que los incita al legítimo combate y los estimula a conquistar la corona.

2.º De la oración que, bien sea públicamente en nombre de la Iglesia han de elevar a Dios con solemnidad todos los días en las siete horas canónicas, ya también de continuo en privado con toda clase de plegarias.

3.º De un muy decidido empeño de sacrificarse, en tanto grado que a las mortificaciones provenientes de la vida común y de la exacta observancia regular, añadan otros ejercicios de abnegación propia, ya sean los que prescriben sus Reglas y Constituciones, ya también otros del todo voluntarios, con los cuales generosamente se prestan a completar «lo que falta a las tribulaciones de Cristo por su Cuerpo que es la Iglesia» (2).

«Después de haber ilustrado los fastos históricos del Instituto monacal y haber expuesto detalladamente en qué forma puede compaginarse con las necesidades de la vida moderna, juzgamos llegado el momento de proponer las normas generales que han de servir para realizar dicho intento. De llevar a cabo lo dispuesto en esta Constitución y en los Estatutos generales respecto de todas las Federaciones de Monasterios, así de las ya establecidas como de las que se establezcan en adelante, se encargará la S. Congregación de Religiosos, la cual, con Nuestra Autoridad, valiéndose de instrucciones, declaraciones, respues-

(2) Col., I, 24 (traducción Nacar-Colunga).

tas y otros documentos por el estilo, podrá ejecutar todo lo relacionado con la aplicación diligente y eficaz de la Constitución y con la fiel y pronta observancia de los Estatutos generales».

ESTATUTOS GENERALES DE LAS MONJAS

Artículo I. § 1. A tenor del derecho (can. 488, 7º) en esta Constitución vienen bajo el nombre de Monjas, además de las religiosas de votos solemnes, también aquellas otras que han emitido votos simples, perpetuos o temporales, en los Monasterios donde se emiten actualmente votos solemnes o por razón de su Instituto deberían emitirse, si no consta lo contrario por el contexto del discurso o por la naturaleza de la cosa.

§ 2. Nada obsta a que sean llamadas, con justo título, Monjas (can. 488, 7º) y se les aplique el derecho de las mismas: 1) la *profesión simple* legítimamente emitida en los Monasterios (§ 1); 2) la *clausura papal menor* impuesta u otorgada debidamente a los Monasterios; 3) *el ejercitar obras de apostolado* que vaya unido con la vida contemplativa merced a un pacto confirmado por la Santa Sede para algunas Ordenes, o por legítima prescripción o concesión de la misma para determinados Monasterios.

§ 3. Esta Constitución Apostólica no afecta jurídicamente: 1) a las Congregaciones religiosas (can. 488, 2º) ni a las Hermanas de que constan (can. 488, 7º), las cuales, por razón de su Instituto, sólo emiten votos simples; 2) a las Sociedades de mujeres que viven en comunidad a la manera de las religiosas, ni a quienes pertenecen a las mismas (can. 673).

Art. II. § 1. La forma peculiar de vida religiosa monástica, que las Monjas deben practicar fielmente bajo la rígida disciplina regular, y a la cual están destinadas por la Iglesia, es la vida contemplativa canónica.

§ 2. Bajo el nombre de vida contemplativa canónica no se entiende la vida interna y teológica, a la cual están invitadas todas las almas religiosas y también las que viven en el siglo, debiendo cada uno en cualquier estado cultivarla siempre, sino la profesión exterior de la disciplina religiosa que, ya sea por la guarda de la clausura, ya sea por los ejercicios de piedad, de oración y de mortificación, ya, finalmente, por los trabajos a que las Monjas deben aplicarse, de tal manera se ordena a la

contemplación interior, que su anhelo pueda fácilmente y deba eficazmente llenar su vida entera y todos sus actos.

§ 3. Si habitualmente no puede observarse la vida contemplativa canónica bajo la rigurosa disciplina regular, no se concederá el carácter monástico, y donde ya existía no podrá continuar.

Art. III. § 1. Los votos religiosos solemnes, emitidos por todas las que forman la comunidad o al menos por una de sus clases, constituyen la principal característica en cuya virtud el derecho cataloga los Monasterios femeninos entre las Ordenes regulares y no entre las Congregaciones religiosas (can. 488, 2°). Todas las religiosas profesas de dichos Monasterios quedan comprendidas por el derecho bajo la denominación de Regulares, a tenor del can. 490, y su nombre propio es el de Monjas, no el de Hermanas (can. 488, 7°).

§ 2. Todos aquellos Monasterios en los que sólo se emiten votos simples, pueden obtener el restablecimiento de los votos solemnes. Mejor dicho, si no lo impiden razones de mucho peso, deben procurar restablecerlos.

§ 3. Se reservan para las Monjas las antiguas fórmulas solemnes de la consagración de las Vírgenes, que trae el Pontifical Romano.

Art. IV. § 1. La clausura más rigurosa de las Monjas, que se llama papal, conservando siempre y en todos los Monasterios las notas que le son, en cierto modo, connaturales, en adelante será doble: *mayor* y *menor*.

§ 2. 1.º La clausura papal *mayor*, o sea la consignada en el Código (cc. 600-602), se confirma plenamente por esta Nuestra Constitución Apostólica. La S. Congregación de Religiosos declarará, con Nuestra Autoridad, por qué causas puede concederse dispensa de la clausura mayor, para que, dejando a salvo su naturaleza, pueda mejor adaptarse a las exigencias de nuestros tiempos.

2.º La clausura papal mayor, dejando a salvo lo del § 3, 3º, de suyo debe observarse en todos los Monasterios que se dedican exclusivamente a la vida contemplativa.

§ 3. 1.º La clausura papal *menor* conservará de la antigua clausura de las Monjas aquellos elementos y será protegida con aquellas sanciones que la Santa Seda expresamente en sus Ins-

trucciones determine ser necesarias para conservar y defender la naturaleza propia de la misma.

2.º Están sometidos a esta clausura papal menor los Monasterios de Monjas con votos solemnes que, ya sea por razón de su Instituto, ya por concesión legítima, ejercen ministerios en favor de personas extrañas, de forma que muchas religiosas y una parte notable del edificio están habitualmente ocupados en y por dichos ministerios.

3.º Deben igualmente someterse, por lo menos a las prescripciones de esta clausura, todos y cada uno de los Monasterios, aunque sólo se dediquen a la vida contemplativa, en los que únicamente se emiten votos simples.

§ 4.º 1.º La clausura papal mayor o menor se ha de considerar como condición necesaria no sólo para que puedan emitirse votos solemnes (§ 2), sino también para que los Monasterios, donde se emiten votos simples (§ 3), puedan en adelante catalogarse entre los verdaderos Monasterios de Monjas, a tenor del can. 488, 7.º

2.º Si de una manera ordinaria no se pueden observar las reglas de la clausura papal, ni siquiera la menor, habrán de suprimirse los votos solemnes donde tal ocurra.

§ 5.º 1.º La clausura papal menor, sobre todo en aquellos puntos en que se diferencia de la clausura de las Congregaciones o de las Ordenes de varones, se ha de guardar en los lugares donde las Monjas no hacen votos solemnes.

2.º Si consta de cierto que en algún Monasterio habitualmente ni aun la clausura menor se puede guardar, dicho Monasterio se habrá de convertir en casa de Congregación ó de Sociedad (3).

Art. V. § 1. De entre las mujeres consagradas a Dios, únicamente a las Monjas destina la Iglesia para que, en su nombre, tributen a Dios el homenaje de la oración pública, ya sea en el coro (can. 610 § 1), ya en privado (can. 610 § 3); y, ordinariamente, a tenor de sus Constituciones les manda, bajo pecado grave, rezar todos los días las horas canónicas.

§ 2. Todos los Monasterios de Monjas y cada una de éstas, profesas de votos solemnes o simples, en todas partes tienen

(3) Es decir, Sociedad de mujeres que viven en comunidad sin votos públicos (can. 673 § 1).

obligación de rezar el oficio divino en el coro, de acuerdo con el can. 610 § 1 y con sus Constituciones.

§ 3. Conforme al can. 610 § 3, las Monjas de votos simples que no hayan asistido al coro no están estrictamente obligadas a rezar las horas en privado, a no ser que las Constituciones lo manden expresamente (can. 578, 2°); sin embargo, la Iglesia no sólo desea, conforme arriba dijimos (art. IV), que se restauren en todas partes los votos solemnes de las Monjas, sino también que, si por cierto tiempo no pueden restaurarse, las Monjas que hacen votos simples perpetuos en vez de los solemnes cumplan fielmente la obligación del oficio divino.

§ 4. En todos los Monasterios debe celebrarse diariamente, a ser posible, la Misa conventual correspondiente al oficio del día, según las rúbricas (can. 610 § 2).

Art. VI. § 1. 1.º Los Monasterios de Monjas, a diferencia de las otras casas religiosas de mujeres, por disposición del Código y a tenor del mismo, son autónomos (can. 488, 8º).

2.º Las Superiores de cada Monasterio de Monjas en derecho son Superiores mayores, y gozan de todas las facultades que competen a los Superiores mayores, a menos que por el contexto o por la naturaleza del asunto algunas de ellas sean peculiares de los varones (can. 490).

§ 2. 1.º La amplitud de la cualidad *sui iuris* o, así dicha, autonomía de los Monasterios de Monjas, se determina por el derecho común y por el derecho particular.

2.º Ni por esta Constitución ni por las Federaciones de Monasterios que la misma permite fundar (Art. VII) y que con su autoridad se establezcan, se deroga en modo alguno a la tutela jurídica concedida por el derecho a los Ordinarios locales o a los Superiores regulares.

3.º Continuarán regulándose por el derecho común y por el particular las relaciones jurídicas de cada Monasterio con los Ordinarios locales y con los Superiores regulares.

§ 3. Nada se determina por esta Constitución sobre si cada Monasterio está sometido a la potestad del Ordinario local o, dentro de los límites del derecho, se halla exento de la misma y sujeto al Superior regular.

Art. VII. § 1. Los Monasterios de Monjas no sólo son *sui iuris* (can. 488, 8º), sino que además son jurídicamente dis-

tintos e independientes unos de otros, sin hallarse unidos y ligados entre sí más que por vínculos espirituales y morales, aun cuando por derecho estén sometidos a la misma Orden primera o religión.

§ 2. 1.º A la mutua independencia de los Monasterios, introducida más bien por el uso que impuesta por el derecho, en nada obsta la creación de Federaciones; ni éstas deben considerarse como prohibidas por el derecho ni en modo alguno menos conformes con la naturaleza y los fines de la vida religiosa de las Monjas.

2.º Las Federaciones de Monasterios, si bien por regla general no se preceptúan, sin embargo, la Sede Apostólica las recomienda encarecidamente no ya sólo para precaver los daños e inconvenientes que de la completa separación pueden originarse, sino también para promover la observancia regular y la vida contemplativa.

§ 3. Está reservado a la Sede Apostólica la constitución de cualquier forma de Federación de Monasterios de Monjas o la Confederación de Federaciones.

§ 4. Toda Federación o Confederación necesariamente debe ordenarse y regirse por sus propias leyes aprobadas por la Santa Sede.

§ 5. Sin perjuicio de lo establecido en el art. VI, § 2 y § 3, y dejando a salvo la forma principal de la autonomía determinada arriba (§ 1), nada impide que al establecer las Federaciones de Monasterios, siguiendo el ejemplo de varias Congregaciones monásticas y de Ordenes, ya de Canónigos, ya de Monjes, se introduzcan algunas equitativas condiciones y limitaciones que se consideren necesarias o de mucha utilidad.

2.º Con todo, las formas de Federación que parezcan contrarias a la autonomía susodicha, de la cual hemos hablado (§ 1), y se aproximen a la forma de régimen centralizado, están especialmente reservadas a la Santa Sede y no pueden establecerse sin una concesión expresa de la misma.

§ 6. Las Federaciones de Monasterios por el origen de donde proceden y por la Autoridad de la cual directamente dependen y se rigen, son de derecho pontificio a tenor del derecho canónico.

§ 7. Según lo reclamen las circunstancias podrá la Santa Sede ejercer su inmediata vigilancia y autoridad sobre la Federación por medio de un Asistente religioso, cuyo cometido será no sólo representar a la Santa Sede, sino también fomentar la conservación del espíritu genuino propio de la Orden y, con su consejo e industria, ayudar a las Superiores en el recto y prudente gobierno de la Federación.

§ 8. 1.º Los Estatutos de las Federaciones deben conformarse no sólo con las normas que con Nuestra Autoridad dictará y promulgará la S. Congregación de Religiosos, sino también con el espíritu y las tradiciones, bien sean ascéticas, bien disciplinares, bien jurídicas y apostólicas de la propia Orden.

2.º El fin principal de las Federaciones de Monasterios consiste en prestarse mutuamente fraternal ayuda, no sólo para fomentar el espíritu religioso y la observancia regular monástica, sino también para favorecer los intereses temporales.

3.º Cuando las circunstancias lo reclamen, al aprobar los Estatutos se darán normas especiales para reglamentar la facultad y obligación moral de pedir y concederse mutuamente las Monjas que se consideren indispensables para proveer, bien al gobierno de los Monasterios, bien a la formación de las novicias en el noviciado común que se erija para todos o para algunos Monasterios, bien, finalmente, para atender a otras necesidades morales o materiales de los Monasterios o de las Monjas.

Art. VIII. § 1. El trabajo monástico, al cual deben dedicarse, incluso las Monjas de vida contemplativa, en lo posible ha de estar a tono con las Reglas, las Constituciones y las tradiciones de cada Orden.

§ 2. El trabajo debe disponerse de suerte que, juntamente con las otras fuentes de ingresos aprobadas por la Iglesia (cánones 547-551, 582) y con los socorros que suministre la divina Providencia, proporcione a las Monjas una subsistencia segura y decorosa.

§ 3. 1.º Los Ordinarios de lugar, los Superiores regulares y las Superiores de los Monasterios y de las Federaciones han de poner suma diligencia para que nunca les falte a las Monjas el trabajo necesario, adecuado y productivo.

2.º A su vez las Monjas, por deber de conciencia, están obligadas, no sólo a ganarse honestamente con el sudor de su rostro

el pan con que se alimenten, según advierte el Apóstol (II Thess. III, 10), sino también, conforme a las exigencias de los tiempos, deben hacerse cada día más aptas para las diversas labores.

Art. IX. Para que todas las Monjas correspondan fielmente a la divina vocación apostólica, no sólo han de emplear los medios generales del apostolado monástico, sino que además procurarán observar lo siguiente :

§ 1. Las Monjas que en sus Constituciones o legítimas prescripciones tienen establecidas peculiares obras de apostolado, deben entregarse y consagrarse a ellas fielmente conforme a lo dispuesto en las Constituciones o en los Estatutos y prescripciones.

§ 2. Las Monjas que sólo se dedican a la vida contemplativa :

1.º Si en sus propias tradiciones se admite o se admitió alguna forma especial de apostolado externo, la conservarán fielmente y, en el caso de que hubiera desaparecido, diligentemente han de procurar restaurarla, adaptada a las necesidades actuales. Y, si alguna duda se ofreciera tocante a su adaptación, consultarán el caso con la Santa Sede.

2.º En cambio, si hasta la fecha, ni por las Constituciones aprobadas en la Orden ni por la tradición estuvo unida la vida contemplativa con el apostolado externo de una manera firme y continuada, entonces sólo en casos de necesidad y por tiempo limitado, podrán o, al menos por caridad, deberán ocuparse en aquellas formas de apostolado, sobre todo particulares o personales, que se juzguen compatibles con la vida contemplativa tal como se practica en la Orden, según los criterios que la Santa Sede se propondrá (4).

(4) Como el lector ha podido advertir, las principales innovaciones por este importantísimo documento introducidas en el Instituto de las Monjas son : a) la *clausura papal menor* ; b) el *trabajo monástico* ; c) el *apostolado*, y d) las *Federaciones*. Estas últimas constituyen el elemento de mayor trascendencia, como quiera que mediante su introducción se facilita el traslado de las Monjas de un Monasterio a otro para el desempeño de los cargos y para proveer a otras necesidades espirituales y materiales de los Monasterios y de las Monjas. El hecho de que la Superiora general de la Federación gire con relativa frecuencia la visita canónica a los respectivos Monasterios contribuirá muy eficazmente a conservar y fomentar la observancia regular y la uniformidad de prácticas en todos ellos. Finalmente, el establecimiento de noviciados comunes dará por resultado un considerable aumento de vocaciones selectas y una formación más esmerada e integral de las futuras religiosas que redundará, no tardando, en una elevación patente del nivel espiritual en las Comunidades de clausura papal.

b) *Alocución que Su Santidad Pío XII dirigió, el 8 de Diciembre de 1950, a los Delegados del Congreso de los Estados de perfección celebrado en Roma desde el 26 de Noviembre hasta el 8 de Diciembre del mencionado año (5).*

Aprovechó el Papa la oportunidad de celebrarse dicho Congreso para dirigir la palabra a los allí reunidos rectificando ciertas apreciaciones menos exactas, y aún a veces erróneas, que algunos pretendían hacer circular como oro de ley, acerca del estado religioso y, a la vez, para señalar ciertas normas respecto de algunos puntos a la vida religiosa concernientes.

Distribúyese la Alocución en cinco apartados, que podemos encabezar así: I. *Lugar que ocupa en la Iglesia el estado religioso.*—II. *Manera de tender a la perfección los clérigos y los religiosos.*—III. *Motivos que inducen a abrazar el estado religioso.*—IV. *Ministerios externos y vida interior de los religiosos.* V. *Adaptación a las exigencias de los tiempos.*

Tampoco podemos reproducir este documento íntegro, por la razón anteriormente indicada.

* * *

En cuanto al primer punto, alude el Papa al can. 107 del Código, donde se consigna la distinción entre los clérigos y los laicos, y a la vez se añade que unos y otros pueden ser religiosos. Estos últimos, por consiguiente, ocupan un lugar intermedio entre los primeros y los segundos. Y con ser cierto que el estado religioso es de institución eclesiástica, también lo es que la existencia y prestancia del mismo dimanen del hecho de su íntima unión con el fin de la Iglesia, que es la santificación de los hombres. Y aunque todos los cristianos, bajo la dirección de la Iglesia, deben escalar esa cima sagrada, sin embargo, los religiosos caminan hacia ella por una senda peculiar y empleando medios de índole más sublime.

Además, el estado religioso no está reservado para una u otra de las dos clases, que por derecho divino existen en la Iglesia, pues tanto los clérigos como los laicos pueden ser religiosos, y, a su vez, lo mismo los religiosos que los seglares tienen acceso libre a la dignidad clerical.

(5) A. A. S., XLIII (1951) pp. 26-36.

Yerran, pues, los que al valorar los fundamentos que Jesucristo puso a la Iglesia, piensan que la forma propia del clero secular, en cuanto secular, fué instituída y consagrada por nuestro Divino Redentor, mientras que la del clero regular, aun cuando se deba estimar como buena y aprobada, puesto que fluye de la anterior, ha de ser considerada como secundaria y auxiliar. Por consiguiente, fijándonos en el orden establecido por Cristo, a ninguna de las dos formas del clero compete la prerrogativa de ser de derecho divino, como quiera que éste ni concede preferencia a la una sobre la otra, ni excluye a ninguna de las dos. Mas, cuál sea la diferencia entre ambas, cuáles sus mutuas relaciones, cuál la labor que se ha de encomendar a cada una en la obra de la salvación de los hombres, lo dejó Cristo a la disposición de la Iglesia, que lo determinará según aconsejen las vicisitudes y necesidades de los tiempos.

Sin duda, por prescripción del derecho divino, los sacerdotes, así seculares como religiosos, deben ejercer sus ministerios de suerte que sean auxiliares de los Obispos, estándoles sometidos.

La exención de las Ordenes religiosas no se opone a los principios de la constitución divina de la Iglesia, ni repugna en modo alguno a la ley en virtud de la cual los sacerdotes deben obedecer al Obispo. Pues, a tenor del derecho canónico, los religiosos exentos están sometidos a la potestad de los Obispos en todo aquello que legítimamente requieren el desempeño del oficio episcopal y la ordenada cura de las almas. Y aun dejando eso a un lado, en las discusiones habidas en los últimos decenios respecto de la exención, tal vez no se tuvo siempre en cuenta que los religiosos exentos, aun por disposición del derecho canónico, siempre y en todas partes están sometidos a la potestad del Romano Pontífice como a Superior supremo, con obligación de obedecerle, incluso en virtud del voto de obediencia (can. 499 §1). Ahora bien, el Sumo Pontífice, igual que sobre toda la Iglesia, tiene asimismo jurisdicción ordinaria e inmediata sobre cada Diócesis y sobre cada uno de los fieles. Consta, pues, que los religiosos exentos cumplen suficientemente, y hasta con creces, la ley divina merced a la cual los clérigos y los laicos deben estar sometidos al gobierno de los Obispos, y, por último, que ambos cleros responden con igual acatamiento a la voluntad y mandato de Cristo.

Por lo que atañe a la «manera de tender a la perfección», es del todo inexacto afirmar que el estado clerical, en cuanto tal y como proveniente del derecho divino, por su propia naturaleza o, al menos, por cierta exigencia de la misma, impone a quienes lo abrazan la obligación de observar los consejos evangélicos, siguiéndose de ahí que deba o pueda llamarse estado de (adquirir la) perfección. No están, pues, los clérigos obligados por derecho divino a observar los consejos evangélicos de pobreza, castidad y obediencia; y, sobre todo, no lo están de la misma forma y por la misma razón que los religiosos, es decir, en virtud de los votos públicos... Los clérigos regulares, no en cuanto clérigos, sino en cuanto religiosos, profesan el estado y la condición de la perfección evangélica... Pueden, sin embargo, los clérigos seculares constituirse en estado de perfección ingresando en algún Instituto secular, a que alude la Constitución «Provida Mater», pero, en tal hipótesis, el estado de perfección no les correspondería por ser clérigos, sino por ser miembros del mencionado Instituto.

* * *

Respecto de los «motivos que inducen a abrazar el estado religioso» hay quienes afirman que ese estado, por su naturaleza y su fin, laudable, sin duda, no es otra cosa que un refugio al cual se acogen los tímidos y angustiados, que no tienen valor para enfrentarse con las dificultades de una vida borrascosa, y no sabiendo o, tal vez, no queriendo luchar con situaciones apuradas, víctimas de la cobardía, dan un adiós al mundo y huyen al puerto tranquilo del convento...

No hace a nuestro propósito—observa Su Santidad—dictaminar ahora acerca del motivo que a cada uno de los que entran en religión les impele a dar ese paso. Queremos—agrega—indicar la causa de semejante decisión, la cual está muy lejos de ser la reflejada en la opinión de referencia y que, considerada en bloque, es falsa e injusta. A la verdad, el propósito de abrazar el estado religioso y la perseverancia en el mismo no exigen menores bríos ni menos espíritu de sacrificio que el de hacerse sacerdote. La historia eclesiástica y la experiencia enseñan que florecieron en el estado religioso varones y mujeres nada inferiores en virtud a los del siglo. Además, los religiosos y reli-

giasas que trabajan en las misiones, asisten a los enfermos, educan la juventud, enseñan en las escuelas, ¿rehuyen, por ventura, el trato con los hombres? ¿No son, más bien, muchos de ellos soldados de vanguardia para luchar por la causa de la Iglesia, lo mismo que los sacerdotes seculares y los laicos?

Tampoco podemos pasar en silencio a este propósito—termina diciendo el Papa—un hecho que abiertamente pugna con la opinión mencionada, o sea, que la disminución de aspirantes al estado religioso, entre las jóvenes principalmente, se debe las más de las veces a que les resulta demasiado difícil renunciar a su propia libertad, conforme lo exige el voto de obediencia...

* * *

Acerca de los «ministerios externos y vida interior de los religiosos», después de atestiguar el Papa con sumo dolor que algunos eclesiásticos, incluso religiosos, se han contagiado algo con ciertas teorías reprobables, añade que puede muy bien hermanarse la actividad externa con la vida interior, como lo demuestran aquellas dos lumbreras de la observancia regular: San Francisco Javier y Santa Teresa de Jesús.

La diligente actividad externa y el cuidado de la vida interior no sólo exigen mutua unión, sino también en cuanto a su estima y afecto, ambas a dos deben caminar del brazo...

La Iglesia pide con insistencia a los religiosos que sintonicen su actividad externa con la vida interior, a fin de que una y otra se mantengan en perpetuo equilibrio. Y puesto que profesan estado de perfección evangélica, deben producir los frutos consiguientes, para que el Cuerpo místico de Cristo, la Iglesia, con el calor y vigor que le proporcionen los religiosos adquiera mayor efectividad. De esta misma causa proviene que las Ordenes religiosas de vida contemplativa son, en cierto modo, necesarias a la Iglesia, de la cual son perpetuo adorno y honrar de gracias.

* * *

En lo que se refiere a la solicitud de los religiosos por «adaptarse a las exigencias de los tiempos» y juntar en hermosa alianza lo nuevo con lo antiguo, ocurre que los jóvenes cuando oyen que «es preciso ser de nuestro tiempo», se enardecen y,

si son religiosos, desean que su actividad futura se acomode a dicho lema. Lo cual es razonable en parte, ya que frecuentemente los fundadores de Institutos religiosos, al planear la nueva fundación se propusieron ofrecer una ayuda a la Iglesia con que remediar necesidades apremiantes, acomodándose a su siglo. Por tanto, si queréis imitar los ejemplos de vuestros padres, obrad como ellos obraron. Examinad las opiniones, los juicios y costumbres de vuestros contemporáneos, y si encontráis alguna partícula de bueno y de justo, aprovechadla; de otra suerte no podríais iluminarlos, ni ayudarlos, ni guiarlos.

Pero tiene la Iglesia un patrimonio intangible, que no varía con el tiempo, plenamente adaptado a las aspiraciones y necesidades de la humanidad, cuya parte principal es la fe católica, la cual Nós poco ha hemos defendido contra los nuevos peligros en la Encíclica «*Humani generis*».

Otra parte del mencionado patrimonio es el fin del estado de perfección, que con suma diligencia debéis procurar para santificaros y santificar a vuestros prójimos. En este mismo patrimonio se contiene una verdad muy sublime y destacada, cual es, que el camino único para lograr la perfección es el renunciamiento propio por amor a Cristo. Eso permanece completamente inmutable, cualesquiera que sean los cambios de los tiempos.

Pero también hay muchas cosas en que podéis y debéis acomodaros a la mentalidad y a las necesidades de los hombres y de los tiempos. Esto ya se ha hecho en gran parte y se irá perfeccionando.

Mas en esta adaptación, que pretendéis, para remediar las nuevas necesidades, es de suma importancia que examinéis con diligencia cuáles son las energías espirituales que latén en vuestros contemporáneos y qué impulsos los mueven, para mostrarlos complacientes con ellos, pero procediendo siempre de tal modo que no se os pegue lo malo del mundo, sino que le infundáis lo bueno y santo que vosotros poseéis, y, ésto, en forma acomodada a las inclinaciones rectas de aquél.

Opinan algunos, y quizá no sin fundamento, que hay tres cosas que riman exactamente con la índole y las inclinaciones de nuestra época: amplitud en planear, unidad en ordenar, rapidez en ejecutar. Pero, acaso estas tres cosas, ¿no son igual-

mente notas distintivas del Evangelio, y propiedades de cuantos profesan la fe católica de palabra y de obra?

Termina el Papa su Alocución exhortando a los religiosos a trabajar por adquirir la perfección a que han sido llamados, y ser útiles a las almas, esforzándose por conducirlos a Cristo; que den a todos buen ejemplo, que reine la unión entre los miembros de cada Instituto, y esa unión se extienda a todos los demás Institutos.

II

SAGRADA CONGREGACION DE RELIGIOSOS

a) *Instrucción «Inter praeclara», para llevar a la práctica la Constitución «Sponsa Christi» (6).*

Al final de la parte introductoria de esta Constitución hemos visto que Su Santidad encomendaba a la Sagrada Congregación el cuidado de llevar a la práctica lo dispuesto en la misma, valiéndose de «instrucciones, declaraciones, respuestas y otros documentos por el estilo».

La prontitud de la Sagrada Congregación en cumplir dicho encargo lo demuestra el hecho de que a los dos días ya publicaba la *Instrucción* cuyo título figura en este apartado, y que vamos a reproducir en su mayor parte.

En la introducción advierte que se ocupará de tres puntos, los cuales, por ofrecer especial dificultad, necesitan ser aclarados, a saber: 1.º Lo referente a la clausura mayor o menor de las Monjas. 2.º Lo que atañe a las Federaciones y a la autonomía moderada. 3.º Lo correspondiente al trabajo monástico.

I

DE LA CLAUSURA MAYOR Y MENOR DE LAS MONJAS

LA CLAUSURA PAPAL MAYOR

VI. (7). La clausura papal *mayor* es la establecida en el Código (cc. 600, 602), que la Sagrada Congregación, por su Ins-

(6) A. A. S., XLIII (1951), pp. 37-44.

(7) Comenzamos por este número, y continuaremos poniendo los demás que correspondan a los restantes puntos, para que no se confunda el lector cuando se haga alguna referencia. (Los cinco anteriores corresponden al texto de la *Instrucción* que dimos resumido).

trucción «*Nuper edito*», aprobada por Pío XI, con fecha 6 de Febrero de 1924, explicó detalladamente. La Constitución «*Sponsa Christi*» confirma de lleno dicha clausura, salvas las declaraciones que a continuación se indican, para adaptar prudentemente su observancia a las necesidades y circunstancias de los tiempos, en virtud del encargo recibido.

VII. Las Monjas ligadas por la clausura papal mayor, una vez hecha la profesión, en virtud de ésta y por disposición de la ley eclesiástica contraen la obligación grave:

1.º De morar siempre dentro de las cercas del Monasterio afectadas por la clausura, de tal forma que, sin especial indulto de la Santa Sede, no les está permitido salir fuera de las mismas, ni por un momento, bajo cualquier pretexto o motivo, exceptuando únicamente los casos expresados en los cánones y en las Instrucciones de la Santa Sede, o los que se indican en las Constituciones o Estatutos aprobados por la misma.

2.º De no admitir, salvo especial indulto de la Santa Sede, dentro de la clausura del Monasterio, ni aun por breves momentos, a ninguna persona de cualquier clase, condición, sexo o edad, exceptuando aquellas personas y casos señalados en los cánones y en las Instrucciones de la Santa Sede, o también en las Constituciones y Estatutos aprobados por la misma.

VIII. 1.º Los indultos y dispensas para salir de la clausura, una vez hecha la profesión (VII, 1.º), o para entrar en ella o admitir a otros (*ib.*, 2.º), quedan reservados exclusivamente a la Santa Sede y sólo por ésta o en nombre suyo y por su delegación se pueden conceder.

2.º Las causas para obtener las dispensas deben ser proporcionalmente graves, ponderadas equitativamente las circunstancias de los casos, tiempos y lugares, teniendo además en cuenta la práctica y el estilo de la Curia.

IX. 1.º La facultad de dispensar *ab homine* puede concederse, bien sea por un plazo de tiempo determinado, para todos los casos que ocurran durante el mismo, bien para cierto número de casos. Nada impide, sin embargo, que se hagan algunas concesiones habituales en el derecho particular, legítimamente aprobado, v. gr. en las Constituciones, en los Estatutos de las Federaciones y en otros documentos por el estilo.

2.º Los indultos y dispensas, ya se concedan *ab homine*, ya provengan del derecho, general o particular, deben señalar, con arreglo a las Instrucciones de la Santa Sede, a la práctica y estilo de la Curia, las condiciones y cautelas a que va sometida la dispensa.

X. Continúan en vigor las penas establecidas en el Código contra los infractores de las leyes por las que se regula esta clausura (can. 2342, nn. 1.º, 3.º).

LA CLAUSURA PAPAL MENOR

XI. La clausura papal *menor*:

1.º Deja a salvo las reglas fundamentales por las que se rige la clausura de las Monjas en lo mucho que ésta difiere, ya sea de la clausura de las Congregaciones (can. 604), ya de la perteneciente a las Ordenes de varones (cc. 598-599).

2.º Es menester que asegure y haga patente a todos la observancia y custodia de la castidad solemne.

3.º Debe proteger y fomentar eficazmente la vida contemplativa del Monasterio.

4.º Los ministerios que la Iglesia expresamente haya encomendado a estos Monasterios, dentro de esta clausura papal menor se coordinarán de tal forma con la vida contemplativa que ésta quede siempre completamente a salvo, y aquéllos puedan ejercerse debida y fructuosamente.

5.º En los Monasterios que se dedican a obras aprobadas debe observarse con todo rigor y puntualidad lo dispuesto por el can. 599 § 1 tocante a la clausura de los regulares varones, que también aplica el can. 604 § 2 a la clausura de las Congregaciones, de suerte que haya siempre una clara y perfecta separación entre el edificio o las partes del edificio destinadas para habitación de las Monjas y los ejercicios de la vida monástica, y las que se dedican a dichas obras.

XII. La clausura papal menor lleva consigo:

1.º La grave prohibición de admitir dentro de los lugares reservados a la Comunidad de las Monjas y legítimamente sujetos a la clausura (can. 597), a cualesquiera personas extrañas a la Comunidad, de cualquier clase, condición, sexo y edad, a tenor del can. 600.

2.º La prohibición, también grave, para las Monjas después de la profesión de salir fuera de las cercas del Monasterio, de igual forma que las Monjas sujetas a la clausura mayor (nn. VII-IX).

XIII. 1.º El paso de las Monjas desde las partes reservadas a la Comunidad a los otros lugares situados dentro de las cercas del Monasterio y que se destinan a las obras de apostolado, sólo por razón de éste, con licencia de la Superiora y con las debidas cautelas, se permite a las que, a tenor de las Constituciones y disposiciones de la Santa Sede, están encargadas de ejercer el apostolado bajo cualquier forma.

2.º Si por motivo de apostolado fueran necesarias algunas dispensas de lo que ordena el n. XII, 2.º, únicamente podrán concederse a las Monjas y demás compañeras que hayan sido ilegítimamente destinadas a los ministerios, gravemente onerada la conciencia de las Superiores, de los Ordinarios y de los Superiores a quienes esté encomendada la custodia de la clausura (can. 603).

XIV. La entrada de los extraños en los lugares del Monasterio destinados para las obras (de apostolado) se rige por estas normas :

1.º Se permite la entrada habitual a los alumnos o alumnas, o a otros en cuyo favor se ejercitan los ministerios, y a solas aquellas mujeres que, por motivo y con ocasión de los ministerios, necesariamente hayan de relacionarse con las mismas.

2.º Las excepciones que sea preciso admitir, v. gr., las que suelen imponer las leyes civiles por motivo de inspecciones, de exámenes o por otras causas, ha de señalarlas, como tales excepciones, el Ordinario del lugar mediante una declaración general o habitual.

3.º Si parecieran verdaderamente necesarias otras excepciones en alguna ocasión y en casos particulares, están reservadas a la concesión expresa del Ordinario, el cual, por deber de conciencia, habrá de señalar las oportunas cautelas.

XV. 1.º Las Monjas que ilegítimamente salgan de las cercas del Monasterio incurren *ipso facto* en excomunión simplemente reservada a la Santa Sede a tenor del can. 2342, 3.º, o, por expresa concesión, reservada al Ordinario del lugar.

2.º Las Monjas que pasen ilegítimamente de las partes en el Monasterio reservadas a la Comunidad a los otros lugares situados dentro de las cercas del mismo, habrán de ser castigadas por la Superiora o por el Ordinario local conforme a la gravedad de la culpa.

3.º Los que ilegítimamente entraren y quienes los introduzcan o admitan en los lugares del Monasterio reservados a la Comunidad, incurren en excomunión simplemente reservada a la Santa Sede.

4.º Los que ilegítimamente entraren y quienes los introduzcan o admitan en los lugares del Monasterio situados fuera del recinto destinado a la Comunidad, habrán de ser castigados severamente, conforme a la gravedad de la culpa, por el Ordinario del lugar donde radica el Monasterio.

XVI. Quedan reservadas normalmente a la Santa Sede las dispensas de la clausura papal menor, fuera de los casos admitidos en el derecho.

Se pueden delegar a los Ordinarios facultades más o menos amplias, conforme parezcan exigirlo las circunstancias, bien sea *ab homine* o bien por las Constituciones o Estatutos.

2

DE LAS FEDERACIONES DE MONASTERIOS DE MONJAS

XVII. Se recomiendan con todo ahinco dichas Federaciones a tenor de la Constitución «*Sponsa Christi*» (art. VII § 2, 2.º), así para evitar los daños graves que tan fácilmente suelen provenir a los Monasterios del todo independientes, y que merced a la unión pueden evitarse eficazmente en gran parte, como también para fomentar los bienes espirituales y temporales.

Aun cuando en absoluto no se impongan las Federaciones (art. VII § 2, 2.º), sin embargo, los motivos por los cuales en general se recomiendan, pueden en determinadas circunstancias urgir de tal suerte que, bien ponderado todo, la Sagrada Congregación llegue a juzgarlas necesarias.

XVIII. No ha de ser obstáculo para las Federaciones de Monasterios el hecho de que algunos entre los que pretenden formarlas, se hallen, en particular, sujetos a los Superiores

regulares. En los *Estatutos de la Federación* se deberá tener en cuenta esta común sujeción.

XIX. Cuando, según la mente del Fundador o por cualquier otra razón posterior, existiese algún como principio de Unión o Federación de Monasterios de la misma Orden o Instituto, dicha Federación se ha de pergeñar de tal modo que se tengan en cuenta los elementos anteriormente admitidos o esbozados.

XX. La Federación de Monasterios en modo alguno afecta directamente a la relación que, a tenor del derecho común o particular, exista entre cada uno de ellos y los Ordinarios locales o los Superiores regulares. Por tanto, a menos que se derogue legítima y expresamente esta regla, la potestad de los Ordinarios y de los Superiores regulares no aumenta ni disminuye ni se modifica nada por el hecho de introducirse la Federación.

XXI. En los Estatutos de la Federación pueden concederse a los Ordinarios o a los Superiores algunas atribuciones respecto de la Federación que, de suyo, no les pertenecerían; dejando generalmente incólume el derecho que les competa en orden a cada uno de los Monasterios, en cuanto tales.

XXII. Los fines y ventajas generales y principales de las Uniones o Federaciones son :

1.º La facultad, jurídicamente reconocida, y la obligación canónicamente ratificada, de prestarse fraternal ayuda, bien sea en lo que atañe a la conservación, defensa y aumento de la observancia regular, o bien en lo de socorrerse mutuamente desde el punto de vista económico y en todo lo demás.

2.º La erección de noviciados comunes para todos o para varios Monasterios, cuando, ya sea por carencia del personal necesario para los cargos directivos, ya por otras circunstancias morales, económicas, locales, etc, se compruebe que en cada uno de los Monasterios no puede darse una sólida y práctica formación espiritual, disciplinar, técnica y cultural.

3.º La facultad y obligación moral, regulada por ciertas normas y aceptada por los Monasterios federados, de pedir y concederse mutuamente las Monjas que puedan ser necesarias para el gobierno y la formación.

4.º La posibilidad y libertad del mutuo temporal intercambio o cesión de Monjas, y aun de mandarlas a otro Monasterio

en forma estable por motivo de enfermedad o de otra necesidad moral o material.

XXIII. Los caracteres y notas de las Federaciones, que tomados en conjunto se han de considerar como esenciales, son los siguientes :

1.º Las Federaciones de Monjas, si nos fijamos en la *fuerza* de donde emanan y en la *autoridad* de la cual, en cuanto tales, directamente dependen y por la que se rigen, son de *derecho pontificio*, a tenor del Código (can. 488, 3.º). Por lo mismo, a la Santa Sede compete y le está reservada no sólo su erección, sino también la aprobación de los Estatutos y el adscribir los Monasterios a una Federación o el separarlos de la misma.

Dejando a salvo, respecto de cada Monasterio, todo lo que el Código concede a los Ordinarios, las Federaciones quedan sometidas a la Santa Sede en todas aquellas cosas, de no exceptuarse alguna legítima y expresamente, en las que las Religiones de mujeres de derecho pontificio están directamente sujetas a la misma Santa Sede. alguna de esas cosas puede la Santa Sede, si lo estima oportuno, encomendarla, habitualmente o en algún caso, a sus inmediatos Asistentes o Delegados para las Federaciones.

2.º *Por parte del ámbito o de la extensión*, las Federaciones, de no exigir lo contrario el reducido número de Monasterios u otras causas justas y proporcionadas, preferentemente se han de constituir por regiones, ya que así resulta más fácil su gobierno.

3.º *Por parte de las personas morales*, en que se constituyen, por su condición de personas colegiadas (can. 100 § 2), las Federaciones se componen de Monasterios de la misma Orden y de la misma observancia interna, si bien no es preciso que se identifiquen en lo de estar sujetos al Ordinario local o al Superior regular, ni que tengan igual clase de votos o forma de clausura.

4.º Pueden admitirse Confederaciones de Federaciones regionales cuando lo aconseje la necesidad, una gran utilidad o las tradiciones de las Ordenes.

5.º Mas, teniendo en cuenta la independencia de los Monasterios, el nexo que una entre sí los Monasterios federados deberá ser de tal naturaleza que no comprometa su autonomía,

por lo menos en lo esencial (can. 488, 2.º, 8.º). Aun cuando no se han de presumir las derogaciones de la autonomía, pueden, sin embargo, concederse, previo el consentimiento de cada Monasterio, si parecen aconsejarlo o exigirlo causas graves.

XXIV. Antes de su erección, todas las Federaciones de Monasterios de Monjas deben tener Estatutos propios aprobados por la Santa Sede. En ellos es preciso determinar cuidadosamente, sobre todo:

1.º Los fines que se propone cada Federación.

2.º La manera como se ha de disponer el gobierno de la Federación, ya sea en lo concerniente a los elementos de que se compondrá, v. gr., Presidenta, Visitadoras, Consejo, etc., ya en lo tocante a la forma de designar para dichos cargos, ya, finalmente, en lo que atañe a la potestad de este gobierno y a su modo de proceder.

3.º Los medios que haya de emplear la Federación para que pueda lograr con suavidad y fortaleza los fines que persigue.

4.º Las condiciones y el modo como debe ejecutarse lo establecido acerca del intercambio mutuo del personal en el artículo VII § 3, n. 2.º de la Constitución «Sponsa Christi» y en el n. XXIII, 4.º de esta Instrucción.

5.º La condición jurídica de las Monjas trasladadas a otro Monasterio, ya en el de donde parten, ya en aquél adonde pasan.

6.º La ayuda económica con que cada Monasterio ha de contribuir a levantar las cargas comunes de la Federación.

7.º El régimen, ya sea del noviciado común, ya de otras obras comunes, si las hay.

XXV. 1.º Para que la Santa Sede pueda ejercer una vigilancia y autoridad directa y eficaz sobre las Federaciones, podrá darse a cada una de ellas un Asistente religioso, conforme lo aconseje la necesidad o la utilidad.

2.º Dicho Asistente será nombrado por la Sagrada Congregación después de haber oído el parecer de aquellos a quienes interesa conforme a los Estatutos.

3.º En cada caso se determinarán cuidadosamente sus oficios en el documento donde se le nombre. Pero los principales son éstos: Debe procurar que en la Federación se conserve con seguridad y vaya en aumento el genuino espíritu de la vida profundamente contemplativa y a la vez el de la propia Orden

o Instituto; igualmente ha de poner empeño porque se establezca y conserve un gobierno recto y prudente dentro de la Federación; velará por la sólida formación religiosa de las novicias y de las mismas profesas, y se cuidará de asesorar al Consejo en los asuntos económicos de mayor cuantía.

4.º El Asistente ejercerá también el cargo de *Asesor*, ateniéndose a las normas que para cada Federación se establecerán.

5.º La Santa Sede le delegará o encomendará algunas actuaciones que juzgue oportunas, conforme lo exijan las circunstancias.

3

DEL TRABAJO MONASTICO

XXVI. 1.º Como sea cierto que las necesidades temporales de la vida, disponiéndolo así la divina Providencia, apremien a veces de tal modo que las Monjas se ven moralmente obligadas a procurarse o aceptar labores fuera de las acostumbradas, a cambiar sus horarios, y aun tal vez a prolongar el tiempo destinado al trabajo, es preciso que, imitando la manera como proceden los fieles cristianos en circunstancias parecidas, a fuer de verdaderas religiosas, todas ellas, humildemente y de buen grado, se sometan a las disposiciones de la Providencia divina.

2.º No se ha de proceder, sin embargo, con agobio ni a la ligera ni en forma arbitraria, sino con prudencia y en la medida que lo exija una verdadera necesidad o conveniencia, procurando con sencillez de espíritu armonizar el sentido de la fidelidad a la letra y a la tradición con una filial sumisión a las permisiones y designios de la divina Providencia.

3.º Teniendo presentes dichas consideraciones, someterán a la Autoridad eclesiástica o religiosa, según los casos, los acuerdos que juzguen conveniente adoptar.

XXVII. Los Superiores eclesiásticos y religiosos deberán:

1.º Buscar y procurar por todos los modos un trabajo productivo a las Monjas que lo precisen, valiéndose también, si el caso lo reclama, aparte de otros medios honestos, de comisiones de piadosas mujeres o varones, y aun, con prudencia y cautela, de compañías externas establecidas al efecto.

2.º Velar prudentemente para que los trabajos se realicen con orden y perfección, exigiendo por ellos el justo precio.

3.º Poner suma diligencia en la coordinación del trabajo y de las obras de los diversos Monasterios, de suerte que unos a otros mutuamente se ayuden, se suplan y completen, y se aleje de ellos hasta el menor indicio de emulación.

b) *Decreto estableciendo un «Estudio» en dicha Congregación.*—Entre las sugerencias hechas en el *Congreso de los Estados de perfección*—al que aludíamos en el apartado primero de este Boletín—, fué una que, a imitación de lo que se practica en algunos Dicasterios de la Curia Romana, se creara un *Estudio* o *Escuela práctica* en la Sagrada Congregación de Religiosos, donde pudieran instruirse y ejercitarse, en forma segura y práctica, tanto los jóvenes que en Roma se dedican a los estudios académicos y a otros estudios superiores o especiales, como aquellos otros destinados a despachar y tramitar los negocios, a los diversos ministerios de formación, o a los oficios y cargos de gobierno: 1) Respecto de la competencia, estilo, práctica, manera de proceder de la Sagrada Congregación y acerca del valor y alcance de sus documentos, actos y fórmulas; 2) Tocante a la jurisprudencia de la Sagrada Congregación, y acerca de la interpretación usual y aplicación segura del Código y del derecho vigente; 3) Finalmente, en lo que atañe al derecho privado comparado de las Religiones, Sociedades e Institutos, para poner ante la vista los documentos más interesantes de la Sagrada Congregación en todos aquellos puntos que se relacionan con el estado, constitución, educación religiosa clerical y apostólica, con el régimen y con el ejercicio de los ministerios.

La Sagrada Congregación estimó que la creación de dicho *Estudio* o *Escuela práctica* contribuirá grandemente a procurar la renovación anhelada; por cuyo motivo, en la Audiencia que el Cardenal Mícara, entonces Prefecto de la Sagrada Congregación, tuvo el 8 de Enero de 1951 con Su Santidad, le manifestó los deseos y aspiraciones del mencionado Congreso, a los cuales el Papa se dignó benignamente acceder.

Por lo cual, en virtud del presente Decreto se crea en la Sagrada Congregación de Religiosos un *Estudio*, y a él pueden acudir todos los clérigos, así religiosos como seculares.

El curso de las lecciones y ejercicios abarcará dos años, y a quienes lo hubieren practicado en debida forma se les podrá conceder un diploma especial, al que, si el caso lo exige, podrán adjudicársele especiales efectos. Los candidatos deben presentar los siguientes documentos: si son Religiosos, la licencia del Superior general; si clérigos seculares, la licencia de su Ordinario y el «Nihil obstat» del Vicario de Roma; además, unos y otros han de presentar una prueba pública que atestigüe su especial competencia en las ciencias sagradas o un certificado de los estudios hechos para adquirirla.

Habiendo el Secretario de la Sagrada Congregación, en la Audiencia del 23 de Octubre de 1951, informado a Su Santidad de todos esos extremos, el Papa se dignó conceder su aprobación y mandó que se publicaran (8).

III

SAGRADA CONGREGACION DEL SANTO OFICIO

a) «*Rotary Club*».—Habiéndose preguntado a esta Sagrada Congregación si es lícito a los católicos dar su nombre a la Asociación vulgarmente llamada «Rotary Club», los Emmos. Cardenales, reunidos en sesión plenaria, después de oír el parecer de los Consultores, el 20 de Diciembre de 1950, respondieron:

«No es lícito a los clérigos dar su nombre a dicha Asociación ni asistir a sus reuniones; y en cuanto a los seglares ha de exhortárseles a que observen lo dispuesto por el can. 684 del Código canónico» (7).

b) *Otra excomunión reservada «de un modo especialísimo» a la Sede Apostólica*.—A las cuatro excomuniones, de esa forma reservadas, que figuran en el Código canónico, es preciso añadir ahora la decretada por el Santo Oficio, con fecha 9 de Abril de 1951, del tenor siguiente: «El Obispo, de cualquier rito y dignidad, que confiera la consagración episcopal a alguien, sin haber éste recibido el nombramiento de la Sede Apostólica o sin

(8) A. A. S., XLIII (1951), pp. 806-807.

(7) A. A. S., XLIII (1951), p. 91. El can. 684, después de alabar a los que se inscriben en las Asociaciones erigidas o recomendadas por la Iglesia, añade que se debe huir de las secretas, condenadas, sospechosas o que procuran sustraerse a la legítima vigilancia de la Iglesia.

que por la misma hubiera sido expresamente confirmado, y también el que reciba dicha consagración; aunque uno y otro lo hagan coaccionados por miedo grave (can. 2229, § 3, 3.^o), incurrén *ipso facto* en excomunión, reservada de un modo *especialísimo* a la Sede Apostólica.

Con la particularidad que este decreto comenzó a surtir efecto desde el día de su promulgación, que fué el 21 de Abril de 1951 (9).

c) *Condenación de un artículo de revista publicado por el P. León Seiller, O. F. M.*—En la reunión general celebrada por los Cardenales del Santo Oficio, el 27 de Junio de 1951, habiendo oído el parecer de los Consultores, condenaron y mandaron poner en el Índice de libros prohibidos, la disertación publicada por el mencionado autor en la Revista «Franciskanische Studien» (Münster in West., 1948-1949), bajo el título «*La psychologie humaine du Christ et l'unicité de personne*» (10).

El 30 de Agosto del mismo año anunciaba la Sagrada Congregación que tanto el autor de la disertación condenada, como la dirección de la Revista donde aquélla vió la luz, se habían sometido humildemente al fallo del Santo Oficio (11).

d) *Carácter de ciertas visiones.*—En otra reunión general celebrada el 18 de Julio de 1951 por los Cardenales del Santo Oficio, habiendo examinado las actas y documentos relativos a las visiones de la Santísima Virgen que se dice haber tenido lugar en la aldea de Heroldsbach, Archidiócesis de Bamberg, una vez oído el parecer de los Consultores, decretaron lo siguiente: «Consta que tales visiones no son sobrenaturales; y, por ende, se prohíbe el culto relativo que en dicho lugar y en otros se tributaba; y si en adelante algún sacerdote asistiere a ese culto prohibido, incurrirá *ipso facto* en suspensión a *divinis* (12).

(9) A. A. S., XLIII (1951), pp. 217-218. El can. 2229 se fija en la ignorancia, la embriaguez, el miedo, etc., como causas excusantes de incurrir en las penas, y en el § 3, 3.^o dice que «el miedo grave de ninguna manera excusa de las penas *latae sententiae* si el delito cede en menosprecio de la fe o de la autoridad eclesiástica o en daño público de las almas».

(10) A. A. S., XLIII (1951), p. 561.

(11) A. A. S., XLIII (1951), p. 602.

(12) A. A. S., XLIII (1951), p. 561.

IV

SAGRADA CONGREGACION CONSISTORIAL

a) *Instrucción respecto de los Vicarios Castrenses.*—Para mejor proveer a lo que piden las necesidades actuales de los fieles, ha juzgado conveniente la Sagrada Congregación Consistorial dictar las siguientes normas, derogando, en lo que sea preciso, el derecho común :

I. El que desempeña el cargo de Vicario Castrense goza de jurisdicción ordinaria, si bien ésta sea especial, y habrá de ejercerla para el provecho espiritual de los fieles a él encomendados.

II. La jurisdicción de que goza dicho Vicario es personal y, por tanto, sólo se extiende a los súbditos que figuran en el Decreto Consistorial donde se erige el respectivo Vicariato Castrense, aunque tales sujetos habiten en los cuarteles y en otros lugares especialmente asignados para los militares (etiam si iidem in militum stationibus et in locis militibus peculiariter adsignatis commorentur).

La jurisdicción del Vicario Castrense no es exclusiva y, por lo mismo, en modo alguno sustrae de la potestad del Ordinario local las personas, los cuarteles y lugares reservados para los militares (es decir, los campamentos, arsenales, aeropuertos, hospitales militares, etc.), ni concede exención alguna dicha jurisdicción, ni el cargo de capellán militar implica excomunión de la Diócesis.

Sin embargo, en los mencionados lugares los Ordinarios locales y los párrocos sólo de una manera secundaria ejercerán potestad en los súbditos del Vicariato Castrense ; siendo, por consiguiente, necesario que procedan de común acuerdo y que en el ejercicio de sus actos y funciones reine la armonía, sobre todo fuera de los términos militares.

III. No se reconoce más domicilio canónico que el diocesano o parroquial.

Mas para las causas de los súbditos del Vicariato Castrense, ya sean las contenciosas entre los mismos, ya las criminales, el Vicario Castrense designará de una vez para siempre algún tribunal diocesano o metropolitano que ha de ser aprobado por la Sede Apostólica.

IV. Siempre que se hayan de bendecir nuevos edificios o barcos o aeroplanos con destino peculiar a los militares, y en otros casos por el estilo, se observará esta norma :

si la ceremonia es pedida por los jefes del Ejército, oficia en la bendición el Vicario Castrense, y si éste no puede actuar, oficia por derecho propio el Ordinario del lugar donde se prepara la ceremonia, previamente avisado por el Vicario Castrense ;

en cambio, si son las autoridades civiles quienes organizan el acto, sólo es competente el Ordinario del lugar.

V. El Vicario Castrense notificará a los Ordinarios de lugar la ida de los Capellanes que mande a sus respectivas Diócesis, y también les avisará cuando los retire de allí.

VI. Los libros de bautizados, de confirmados, de matrimonios y de difuntos, redactados conforme al uso aprobado por la Iglesia en el Ritual Romano (Tit. XII, I-IV), determinará el Vicario Castrense que se guarden en el Archivo general del Vicariato o, si lo hay, en el Archivo de los Capellanes militares, pero imponiéndoles la obligación de enviar a la Curia del Vicariato al fin de cada año una copia auténtica de esos libros, a tenor del can. 470 § 3 del Código canónico.

VII. Queda facultado el Vicario Castrense para confeccionar el añalejo para uso de los Capellanes militares, en cuanto lo aconsejen las circunstancias, observando las prescripciones de la Iglesia... Pueden guiarse por él los Capellanes militares dondequiera que celebren en beneficio del Ejército y cuantos sacerdotes celebren en las iglesias u oratorios reservados a los militares.

VIII. El Vicario Castrense puede obtener las Facultades quinquenales, y también las decenales, en los lugares donde suelen concederse, como los demás Ordinarios de lugar.

IX. Cada tres años el Vicario Castrense deberá enviar una relación a la Sagrada Congregación Consistorial de lo actuado durante ese plazo, y del estado del Vicariato.

X. Todo Capellán militar, en el ejercicio de la cura de almas que le haya encomendado el Vicario Castrense, tendrá presente que pesan sobre él los mismos cuidados y obligaciones que sobre los párrocos, guardando la debida proporción.

XI. Ni los Capellanes militares ni el Vicario Castrense tienen obligación de aplicar la Misa *pro populo* ; pero si reciben

paga por su oficio o perciben de él notables emolumentos, puede el Vicario Castrense imponer a los Capellanes la obligación de aplicar la Misa por lo menos los días señalados en el can. 306 del Código canónico; lo cual debe también servir de norma para el Vicario Castrense (13).

XII. Los sacerdotes designados para el cargo de Capellanes militares «deben resplandecer con el fulgor de una santidad insigne, y han de ser dignos ministros de Cristo, fieles dispensadores de los divinos misterios, eficaces cooperadores de Dios consumados en toda obra buena» (Pío XII, Adhort. *Menti Nostrae*), de suerte que cumplan diligentemente su cuasi parroquial ministerio movidos por el impulso de su vocación y, lo que es más importante, militen en el servicio de las almas, de modo que resplandezca su apostolado como un trasunto del ejercido por Cristo.

A este propósito, el Vicario Castrense tendrá presente la *Exhortación Apostólica* de Pío XII, donde, refiriéndose a los Obispos en general, decía:

«Os exhortamos, Venerables Hermanos, para que, a ser posible, no lancéis a las tareas del ministerio a sacerdotes inexpertos, ni los mandéis a lugares lejanos de la ciudad principal de la Diócesis o de los pueblos más importantes. Pues muy bien pudiera ocurrir que se amortiguaran sus entusiasmos y experimentaran serios perjuicios si, careciendo de la conveniente preparación, se encuentran aislados, expuestos a los peligros, sin la ayuda de maestros expertos» (Adhort. *Menti Nostrae*).

XIII. Escójanse para el oficio de Capellanes óptimos y expertos sacerdotes aun de entre los Religiosos, cumpliendo respecto de éstos las normas particulares dictadas por la Sagrada Congregación de Religiosos, los cuales, a ser posible, serán destinados a los lugares donde haya casa de su Instituto.

(13) El can. 306 se refiere directamente a los Vicarios y Prefectos Apostólicos, pero se extiende a los Superiores eclesiásticos de Misiones independientes, a los Obispos de las Diócesis que aún dependen de la Sagrada Congregación de P. Fidei, a los párrocos de estas Diócesis y a los cuasi-párrocos en los territorios de Misiones.

El texto del canon es como sigue: «Deben aplicar el sacrificio de la Misa por los pueblos a ellos encomendados—los Vicarios y Prefectos Apostólicos, etcétera—, al menos en las fiestas de Navidad, Epifanía, Pascua, Ascensión, Pentecostés, Corpus Christi, Inmaculada Concepción y Asunción de la Santísima Virgen, San José, su esposo; Santos Apóstoles Pedro y Pablo y Todos los Santos, cumpliendo lo que dispone el can. 339 § 2, y siguientes».

XIV. Los Capellanes vestirán traje eclesiástico según las costumbres legítimas del país, y no usarán el uniforme militar, salvo cuando lo aconsejen las tareas del ministerio o lo impongan las leyes civiles, pero llevando siempre alguna señal particular de su oficio eclesiástico.

Igualmente, si las costumbres lo permiten, deben llevar siempre la tonsura o corona clerical, a tenor de los sagrados cánones.

XV. Para que los Capellanes se muevan siempre a impulsos del deseo e intención de cumplir la divina voluntad, es preciso que no languidezca ni se debilite en ellos lo más mínimo el espíritu de oración. Les proporcionarán asiduo alimento espiritual, por una parte, la Santa Misa devotamente celebrada y, por otra, todas aquellas prácticas que un uso prolongado atestigua ser de mucha eficacia para apartar a las almas del pecado e infundirles ansias de adquirir virtudes sólidas. Entre todas esas prácticas, nadie ignora que los ejercicios espirituales ocupan un lugar preeminente.

XVI. Los Capellanes, debidamente instruídos y preparados, han de ejercitar aquellas formas y métodos de apostolado que actualmente, dadas las peculiares necesidades del pueblo cristiano, son de mucha importancia y trascendencia.

XVII. Procurarán los Capellanes militares asistir a las colecciones o conferencias que, a tenor del can. 131 del Código canónico, se celebren en las Diócesis donde aquéllos residen.

XVIII. El Vicario Castrense dará las letras testimoniales a quienes, habiendo cumplido el servicio militar, aspiren a entrar en Religión o a recibir Ordenes sagradas, siempre que, a tenor de los sagrados cánones, se exijan letras testimoniales del Ordinario de lugar.

Lleva esta *Instrucción* la fecha de 23 de Abril de 1951, y Pío XII le dió su aprobación y mandó publicarla. Contrariis quibusvis non obstantibus etiam speciali mentione dignis (14).

b) *Carta dirigida a los Prelados españoles*.—Inmediatamente después de la *Instrucción* que acabamos de reproducir, trae A. A. S. una Carta de la Sagrada Congregación, exhortando a los Cardenales, Arzobispos, Obispos y demás Ordinarios españoles, a que se muestren fáciles en presentar y conceder al Vicario Castrense, para Capellanes militares, algunos sacerdotes

(14) A. A. S., XLIII (1951), pp. 562-565.

de sus respectivas Diócesis, adornados de las correspondientes virtudes, de los cuales pueda servirse dicho Vicario para ejercer convenientemente la cura espiritual en el Ejército integrado por individuos que pertenecen a las diversas Diócesis y que son, por ende, ovejas del rebaño confiado a cada uno de los Prelados que constituyen la Jerarquía de la Iglesia española; siendo éste un nuevo motivo para que todos ellos en cierto modo se consideren obligados a proveer a sus necesidades espirituales contribuyendo con los respectivos ministros; y, aun cabe añadir que la solicitud de cada Ordinario local respecto de su propia Diócesis no debe excluir la común utilidad de las almas (15).

c) *Decreto referente a las prescripciones de los cánones 534 § 1 y 1532 § 1, n. 2.º del Código canónico.*—El cambio experimentado en el valor de las divisas y las fluctuaciones del dinero dió por resultado que en algunos lugares surgieran especiales dificultades en cuanto a la aplicación de lo establecido en los dos cánones mencionados, por cuyo motivo se pidió a la Santa Sede que señalara una norma congruente (16).

Por lo cual Su Santidad Pío XII, tras maduro examen, benignamente se dignó determinar por este decreto de la Sagrada Congregación Consistorial que, mientras duren las actuales circunstancias y no disponga otra cosa la Santa Sede, se debe recurrir a ésta siempre que se trate de una cantidad de dinero que exceda la suma de diez mil francos o liras oro.

Este decreto lleva la fecha de 13 de Julio de 1951 (17).

Como se ve, de momento la cantidad señalada por el Código, al efecto que nos ocupa, queda reducida a la tercera parte hasta tanto que la Santa Sede no disponga otra cosa. Por consiguiente, mientras permanezca en vigor el presente decreto, en España

(15) A. A. S., XLIII (1951), pp. 565-566.

(16) El can. 534 § 1 dispone que cuando una Comunidad religiosa trate de enajenar bienes o de contraer deudas u obligaciones cuyo valor supere la cantidad de treinta mil francos o liras, es inválido el contrato, siempre que para celebrarlo no se hubiera obtenido el beneplácito apostólico.

A su vez, el can. 1532 § 1, n. 2.º, declara que el Superior legítimo para conceder licencia con el objeto de enajenar bienes eclesiásticos, sin la cual sería inválida la enajenación a tenor del can. 1530 § 1, n. 3.º, es la Santa Sede, si se trata de bienes cuyo valor exceda la cantidad de treinta mil liras o francos.

(17) A. A. S., XLIII (1951), pp. 602-603.

será preciso acudir a la Sede Apostólica en demanda de licencia para realizar los actos a que aluden los cánones arriba transcritos, siempre que se trate de una cantidad superior a unas ciento treinta mil pesetas papel, que es lo equivalente a los diez mil francos o liras oro (18).

FR. SABINO ALONSO, O. P.

(18) Impreso lo anterior, nos enteramos por *Sal Terrae* XL (1952), p. 200, que, según los últimos datos llegados de Roma, los diez mil francos o liras oro, equivalen a siete mil dólares de moneda corriente, que traducidos en pesetas equivalen a unas trescientas mil, tal como está el cambio actualmente.

BIBLIOGRAFIA ⁽¹⁾

LANSEROS, P. MATEO, O. S. A.: *La autoridad civil en Francisco Suárez*. Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1949.

En este volumen de 245 páginas quiere darnos el autor la doctrina de Suárez acerca de la autoridad civil. El P. Lanseros no ha limitado su análisis a las obras de Suárez; con frecuencia recuerda a Aristóteles, a S. Agustín, etc., y no digamos a los grandes teólogos españoles del siglo XVI, que precedieron a Suárez. Este escribe ya en el XVII. Es un estudio comparativo a base del conocimiento directo de las fuentes, que acredita al autor. Acaso sea, con frecuencia, demasiado breve, pero en general es acertado en sus juicios. Hubiéramos deseado insistiese en el origen natural de la autoridad civil, según los grandes teólogos españoles para quienes es *forma* de la sociedad civil verdadera. En las palabras *natural* y *forma* vemos nosotros un mundo de ideas.

El juicio del P. Lanseros sobre Suárez queda sintetizado al final de su obra, como conclusión lógica y podemos hacerlo nuestro, sin conceder al historiador Janet una autoridad que no tiene en esta materia. Nadie debe negar los méritos de Suárez. «Su *doctrina*, empero, *no es nueva*. El, como todos los escolásticos españoles del siglo XVI, siguió la dirección trazada por Santo Tomás de Aquino. Suárez, además, *encontró esencialmente elaborado* (totalmente diríamos nosotros) el sistema político en los teólogos y jurisconsultos que inmediatamente le precedieron»... «Suárez aplicó con fortuna, conforme lo requerían las circunstancias de aquellos tiempos cruciales, los principios políticos que había formulado la tradición escolástica». El autor interpreta benévolamente el voluntarismo de Suárez y lo disculpa; no puede ser identificado con el de ciertos autores posteriores. Reconoce, sin embargo, que se distancia de sus antecesores, no siendo fácil interpretar su pensamiento definitivo «a causa del eclecticismo que lo rige y que le hace perder unidad y claridad».

ANGEL VALDINARES

(1) La Dirección de la Revista se reserva el derecho de reseñar, de los libros que se le envíen, los que estime oportuno, aunque todos serán anunciados en la Sección de *libros recibidos*.

P. PIO SAGÜES AZCONA, O. F. M.: *Fray Diego de Estella (1524-1578)*. Madrid, 1950.

Pertenece Fray Diego de Estella a la época clásica de nuestras letras, de nuestros escritores de ascética y mística. Con ser una figura de relieve y harto conocida por sus obras, había muchos puntos oscuros en su vida, que era necesario aclarar. Es lo que se ha propuesto el P. Sagües al darnos esta monografía sobre el célebre franciscano del siglo XVI. Para lograrlo ha penetrado su autor por los Archivos que pudieran darle alguna luz, sin escatimar tiempo ni trabajo. Queremos decir con esto que es una monografía documentada, sobria y amena. A pesar de la aridez de los datos históricos, de archivo, el P. Sagües sabe presentarlos y utilizarlos sin fatigar al lector. Su obra se lee con agrado y con interés. Quien quiera conocer a Diego de Estella no podrá prescindir de esta obra del P. Sagües, que rectifica no pocos detalles y nos da muchos datos nuevos sobre la vida y familia de Fr. Diego, con su ingreso en la Orden franciscana, sus triunfos y sinsabores, sin olvidar su producción literaria y los tropiezos con la Inquisición. El hecho no debe sorprendernos. Es una época crítica, bajo ciertos aspectos; las quintas columnas que hoy decimos, se filtraban de mil maneras. La vigilancia debía extremarse y nada tiene de particular si algunas veces se equivocaban o exigían correcciones que hoy nos parecen inocentes.

No es necesario añadir que Fr. Diego de Estella salió airoso de la prueba, harto mejor que en sus choques con el Obispo franciscano Fr. Bernardo Fresneda, con quien habíamos tropezado nosotros, no dejándonos grata impresión.

Para terminar, sólo queremos hacer un ruego al P. Sagües: ¿No hubiera sido oportuno y útil el estudiar a Fr. Diego de Estella como autor de vida espiritual dentro del marco de su época? Le brindamos la idea por si quiere hacerlo, y así tendríamos un concepto acabado de Fr. Diego de Estella bajo todos aspectos.

P. VENANCIO D. CARRO

ANGEL LOSADA: *Juan Ginés de Sepúlveda a través de su Epistolario y nuevos Documentos*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 1949.

En tres partes divide la obra el Sr. Losada: estudio biográfico de Sepúlveda a través de su Epistolario, seguido de otros estudios bibliográficos, para terminar con el Apéndice Documental, que llena casi la mitad de este grueso volumen de 681 páginas. Si hemos de ser sinceros, con esa sinceridad que exigen nuestros lectores, debemos confesar que estamos ante una obra de valor muy desigual. Con gusto felicitamos al Sr. Losada por su labor histórica, no escatimando esfuerzo para completar y ampliar todo lo conocido acerca de la vida del célebre humanista Sepúlveda. No son pocos los documentos nuevos, y a través de ellos sigue paso a paso a Sepúlveda,

desde que estudia en Alcalá hasta que muere en 1573, en Pozoblanco, donde había nacido. Aunque el autor sigue un método singular, tratando esta primera parte de su obra en el *Dietario* escueto de un historiador principiante, donde se registran en orden cronológico los pasos del personaje biografiado, es lo cierto que el Sr. Losada añade muchos detalles nuevos sin cambiarnos el concepto que teníamos de él, acerca de la vida de Sepúlveda en España y en Italia, sin olvidar lo que atañe a su familia. También es completa, con aportaciones nuevas, la parte bibliográfica, por lo que se refiere a las obras, ediciones y manuscritos de Sepúlveda. El autor las describe al detalle, a veces excesivo, si se quiere, incurriendo en no pocas repeticiones al exponer el origen y carácter de las obras, con las circunstancias de su nacimiento. En una palabra: Sepúlveda encontró su biógrafo.

Ahora bien, ¿cómo se nos presenta la personalidad de Sepúlveda en la obra de Losada? Al valorizarla es cuando falla el autor. Al leerlo nos recordaba los excesos de algunos hagiógrafos, que no se dan por satisfechos si no nos presentan a sus santos como portentos de sabiduría, como si la santidad fuese inseparable de la ciencia. Nunca olvidaremos la carcajada que nos produjo cierto autor al presentar a un santo conocido como gran filósofo y teólogo, sin reparar en que todo el mundo sabía que el santo bendito apenas se inició en estas disciplinas. No llega a tanto el Sr. Losada, pero sí cae de lleno en la exageración, dando muestras de serle un poco extrañas las materias filosóficas, teológicas y teológico-jurídicas. Acierta, a nuestro juicio, cuando nos pinta al Sepúlveda íntimo, al hombre de carne y hueso, con sus inclinaciones y afanes; pero luego parece olvidarse de lo escrito por él mismo, y nos da otro Sepúlveda ideal, sin tacha ni defectos, infalible en sus juicios y filósofo y teólogo insuperable siempre. Confiesa que Sepúlveda era hombre pagado de sí mismo, defecto harto ordinario en los humanistas, que sufría mal cualquier contradicción. «Lo característico en este hombre es que anduvo siempre en busca del elogio de los demás», confiesa Losada. De aquí su manía persecutoria, cuando contradecían sus doctrinas e ideas. Todos se convierten en enemigos personales, aunque no se hubiesen visto nunca.

A pesar de esto, el Sr. Losada teje su biografía y sus juicios sobre Sepúlveda y sus controversias, sirviéndose casi exclusivamente de lo que él dice en sus cartas. Más desacertado está todavía cuando nos lo quiere presentar como un gran teólogo, debelador de la herejía, y como un defensor de España en la controversia de Indias. Sería largo, enojoso e inútil el detenernos a señalar punto por punto todos los juicios inexactos del Sr. Losada. Nuestro juicio, harto benévolo, sobre Sepúlveda, lo hemos dado en una obra nuestra, cuya segunda edición está ya a la venta, pues la habíamos consagrado un capítulo de más de cien páginas, junto con Las Casas. Si diremos, sin embargo, que es inexacto y ridículo *el dramatizar* la controversia entre Sepúlveda y Las Casas. Hablar de dos bandos capitaneados por estas dos figuras, vale tanto como desconocer la controversia. Ni uno ni otro tienen talla de jefes capitanes, y Sepúlveda no necesitaba defender los derechos de España, ni tampoco Las Casas, como es notorio y probamos en nuestra obra. ¿No señalé Vitoria *siete títulos legítimos* ante

los otros siete ilegítimos? Pues sus *Relecciones* eran del dominio público cuando Sepúlveda quiso lucir sus dotes de latinista escribiendo un *Diálogo* sobre un tema de actualidad. De ser cierto lo que el Sr. Losada se *imagina* habría que tachar de ingratos al Emperador Carlos V y a nuestros gobernantes, pues no le permitieron publicar su obra. Lo discutido y lo que apasionaba era lo relativo al modo de hacer las conquistas y al régimen que debía implantarse, con las cuestiones afines. El truco de presentarse como defensores de España y de sus Reyes, cuando en realidad defendían los intereses materiales de algunos particulares, era tan viejo como la existencia de encomenderos. Por eso estaba desacreditado, y nos sorprende que Losada recurra a él para hacer simpática la figura de Sepúlveda ante cierto público indocumentado.

La realidad histórica es muy distinta. Sepúlveda es un gran humanista, y bajo este aspecto merece todos los elogios que se quieran. Nosotros mismos se los hemos tributado, teniendo, además, en cuenta que se libró de los excesos en que otros incurrieron; pero en lo teológico-jurídico vivía con dos siglos de retraso. Pretender emparejarlo con Vitoria y Domingo de Soto, con los demás Teólogos Españoles que trataron los problemas planteados por el descubrimiento y conquista de América, vale tanto como perder el tiempo e intentar lo imposible. A los juicios de un Menéndez-Pelayo y de otros, ya dimos la adecuada respuesta. Nada tenemos que rectificar y nada tenemos que añadir. A ellos remitimos al lector y al señor Losada.

Juan Ginés de Sepúlveda, *Demócrates segundo, o «De las causas de la guerra contra los Indios»*. Edición crítica bilingüe, por ANGEL LOSADA. Madrid, 1951.

Tenemos que repetir nuestro juicio: el Sr. Losada merece plácemes por esta nueva edición, con sus anotaciones. La *Introducción*, de D. Tedoro Andrés Marcos, tiene los defectos señalados en la obra de A. Losada; por algo fué, según creemos, su Maestro. No comprendemos estas rarezas y caprichos contra la verdadera historia. Sólo los indocumentados pueden tomarlo en serio. Sepúlveda hereda una vieja tendencia, que había superado por la Teología española, con Vitoria a la cabeza. Sepúlveda pasó mucho tiempo en Italia, y al volver a su Patria no comprendió que la nueva España de Vitoria era muy distinta a la que él había dejado. Por eso chocó con los grandes teólogos, no sólo con Las Casas, que intervino tardíamente. En nuestra obra señalamos a los teólogos posteriores que le impugnan, aunque la mayor parte no se ocupan de Sepúlveda ni para impugnarlo. Por no ser verdadero teólogo no acierta a señalar los verdaderos principios teológico-jurídicos en algunas de sus conclusiones aceptables. No supo ver con claridad las dos vías que ponderamos en Vitoria y, por lo mismo, sus conclusiones no tienen el vigor teológico-jurídico que podían tener, ni son siempre lógicas, como probamos en nuestra obra.

P. VENANCIO D. CARRO, O. P.

Die Theologie des Neuen Testaments, VON ETHELBERT STAUFFER, örd. Professor an der Universität Erlangen. Vierte verbesserte Auflage, mit 111 Abbildungen auf 32 Tafeln. W. Kohlhammer Verlag. Stuttgart, 1948.

El libro del Prof. Stauffer se divide en tres partes: en la primera estudia en plan introductorio lo que él llama prehistoria de la teología cristiana, es decir, a los principales representantes que han dejado huella en la enseñanza cristiana: Juan el Bautista, Jesús, Pablo, Juan Evangelista, Ignacio de Antioquía, etc... En la segunda, que es la más personal y principal en su obra, aborda la concepción cristocéntrica de la Teología del Nuevo Testamento, y divide esta sección en cinco apartados: a) Creación y Caída. b) Ley y Promesa. c) Cristo. d) Iglesia e Historia. e) Presente y Futuro. En la tercera parte se estudian las fórmulas de la primitiva Iglesia: fórmulas monoteístas, cristológicas, trinitarias. Y por fin una serie de apéndices esquemáticos para el estudio comparativo de determinadas fórmulas neotestamentarias con fuentes extrabíblicas y una serie de 111 ilustraciones referentes a la época del Nuevo Testamento y de la primitiva Iglesia.

El desarrollo ideológico, si bien es muy personal, cae plenamente dentro de las líneas generales de la teología protestante.

FR. MAXIMILIANO GARCIA, O. P.

BONSIRVEN (P. GIUSEPPE, S. J.): *Il giudaismo palestinese al tempo di Gesù Cristo*.

El comentario italiano exegético LA SACRA BIBLIA se ha enriquecido con un nuevo volumen de innegable valor e interés. Entre los recursos subsidiarios para un mejor conocimiento del ambiente en que se desarrolla el N. T. está el conocer las ideas y mentalidad judía de aquel tiempo. A esto se ordena este volumen. El autor del mismo es ya una garantía. La firma del P. Bonsirven pasa por ser uno de los prestigios católicos más valiosos en esta especialidad de conocer el ambiente judío precristiano y neotestamentario. Es la literatura extrabíblica ilustrando este tema. Este volumen complementario de LA SACRA BIBLIA es una versión al italiano de su importante artículo publicado en el *Supplément au Dictionnaire de la Bible*.

La obra es una exposición sintética, densa y precisa de la teología judía. Sus grandes capítulos son los siguientes: Introducción.—I. Dios.—II. Angelología.—III. El pueblo de Dios. Israel y las naciones.—IV. La Tora.—V. El hombre y la moral general.—VI. Vida religiosa.—VII. Vida moral y particular.—VIII. Escatología individual.—IX. El Mesianismo.—X. Escatología universal.—XI. Conclusión y valoración. Una abundante y sistemática Bibliografía termina la obra.

Este volumen es un ensayo de divulgación de los temas indicados, pero tratados de un modo científico y preciso. Este volumen es un manual excelente en la materia.

M. G.

FERNANDEZ TRUYOLS (P. ANDRÉS, S. J.): *Geografía Bíblica*. Formato 14'5 por 18'5, pág. XV, 137. Editorial Vilamala, Valencia 246, Barcelona. Precio en rústica 30 ptas., en tela 38 ptas.

El benemérito P. Andrés Fernández Truyols, S. J., antiguo profesor del Pontificio Instituto Bíblico, de Roma, y luego Rector del P. In. B., de Jerusalén, acaba de publicar un avance de geografía bíblica, mientras prepara otra obra de mayor volumen sobre el tema (pág. XI).

La obra que acaba de publicar de Geografía Bíblica reúne las cualidades de una exposición clara, a veces sugestiva, con datos precisos, como experto conocedor que es del terreno. La obra del P. A. Fernández Truyols es un excelente manual de geografía bíblica. Obra sumamente útil para iniciarse en estos estudios y para complemento de los cursos bíblicos en Seminarios y Casas de formación religiosa. Se une a esto una buena presentación, con algunas fotografías y varios mapas.

M. G.

SPEDALIERI, FRANCISCUS, S. J.: *De Ecclesiae infallibilitate in canonizatione Sanctorum. Quaestiones selectae. Officium libri catholici*. Romae, 1949. 63 páginas.

Dos son las cuestiones que estudia el autor en este opúsculo, referentes ambas a la infalibilidad de la Iglesia en la canonización de los santos. En la primera, sobre la causa o título de esa infalibilidad, se propone el dogma de la Comunión de los Santos como causa del culto de los mismos y como fin de su canonización solemne. Esta—según el autor—no será más que una nueva determinación de aquel dogma. En la segunda cuestión estudia la verdad histórica de la persona—necesaria para la infalibilidad de la canonización—en los dos casos célebres de los Siete Fundadores de la Orden de los Servitas y de Santa Juliana de Falconieri, concluyéndose en ambos casos en un sentido afirmativo a pesar de las objeciones de la crítica bollandista, en virtud de documentos suficientes de la época.

S. F. C.

K. ALGERMISSEN: *Konfessionskunde*. Págs. XV-910. Celle (Hannover). Editorial Giesel, 1950.

Una obra única para tener en nuestros días idea completa del mundo cristiano. Se divide en seis partes principales, cada una de las cuales comprende varios capítulos. Las dos primeras partes (pp. 5-344) vienen a ser un tratado *De Ecclesia*, aunque ordenado de manera un poco distinta de la corriente. Primero considera la Iglesia en un aspecto que diríamos estático, y luego como ejerciendo su actividad en el mundo por medio de sus propios organismos; en esta segunda parte destaca principalmente el estudio de la catolicidad de la Iglesia y de su autoridad docente. A nuestro

juicio, lo más interesante de la obra son las partes tercera y cuarta, destinadas al estudio de las Iglesias separadas y sus doctrinas respectivas; no abundan entre los católicos exposiciones científicas sobre la doctrina de las diversas sectas protestantes; creemos que la obra de Algermissen suple esas deficiencias. La quinta parte hace un estudio comparativo de las fórmulas de fe de todas las Iglesias cristianas; la sexta y última se ocupa de los esfuerzos realizados para lograr la unión. Algermissen reconoce las grandes dificultades que se oponen a esta unión universal, tan deseada de todos; sin embargo, su obra, dando a conocer las doctrinas de unas y otras Iglesias, puede ser una contribución eficaz para conseguirlo.

Profesores de muy diversas materias encontrarán en esta obra gran copia de conocimientos, sumamente útiles para sus clases y para sus personales investigaciones.

F.

JOAQUÍN SABATER MARCH: *Derecho constitucional de la Acción Católica*. IX-271 págs., en 4.º, 50 ptas. Editorial Herder. Barcelona, 1950.

He aquí un estudio, que no dudamos en calificar de fundamental, sobre la Acción Católica, por lo bien que en él se exponen los principales puntos a la misma concernientes, a saber: su naturaleza y características, fundamento y origen, su obligatoriedad respecto de los fieles y de los pastores de almas, su apostolado en relación con el de los fieles en general y con el ejercido por los miembros de otras Asociaciones eclesiásticas; relaciones de la A. C. con la jerarquía, qué clase de personalidad compete a la Acción Católica, etc., teniendo siempre en cuenta las opiniones sustentadas en los numerosos tratados que sobre el mismo tema se han publicado en diferentes países, con el fin de exponer en la presente obra la conformidad o disconformidad con las mismas.

La teoría del mandato viene a constituir, para buen número de autores, el punto culminante de la doctrina que caracteriza a la A. C., del que toma su fisonomía jurídica multitud de cuestiones que se debaten en la ciencia del apostolado universal y organizado de los seglares. Por esta causa estudia nuestro autor amplia y detenidamente la teoría del mandato, rechazando el concepto que implica representación o apoderamiento, y abogando por el mandato como antítesis del precepto, significando el deber que es correlativo a la inducción o persuasión.

Otra cuestión, que por su extensión e importancia ocupa también un lugar destacado en esta obra, es la de la obligatoriedad de la A. C. En su estudio ha procurado el autor, en primer lugar, analizar los distintos títulos que legitiman el apostolado en la Iglesia y luego, según la naturaleza de los mismos, deducir su respectiva obligatoriedad, a fin de conocer y distinguir la propia de la A. C., propugnada tenaz e insistentemente por no pocos de sus tratadistas, cuyos argumentos en favor de la misma son cuidadosamente examinados y rechazados por inconsistentes, y desestimada, por ende, la obligación que dichos autores pretenden imponer a los fieles de pertenecer a la A. C., basándose para ello en una interpretación de ciertos

documentos pontificios que nuestro autor justamente califica de infundada o, por lo menos, de exagerada.

El contenido de esta obra se distribuye en tres partes, versando la primera sobre el «Derecho objetivo de la A. C.» (pp. 15-165), la segunda sobre el «Derecho preceptivo» (pp. 166-196), y la tercera sobre el «Derecho dominativo» (pp. 197-262). Las últimas páginas traen dos índices: alfabético de materias el primero, y onomástico el segundo.

En todo el ámbito de la obra da el autor muestras de poseer gran caudal de conocimientos teológicos y jurídicos, y de que le son muy familiares las obras de Santo Tomás de Aquino; de un criterio recto y ponderado al examinar las opiniones contrarias; de claridad y orden en la exposición de las doctrinas; todo lo cual contribuye a que su obra resulte muy interesante.

Si a lo dicho se añade la nitidez de la impresión y su elegante presentación, huelga advertir que la consideramos en gran manera recomendable.

FR. S. ALONSO, O. P.

L. PEREZ MIER: *Sistemas de dotación de la Iglesia católica*. XXXI-301 págs. Salamanca, 1949. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Después de unas breves nociones acerca de la personalidad, propiedad, dotación, etc., clasifica el autor en tres grupos los sistemas de dotación de la Iglesia, basándose el *primer grupo* principalmente en la existencia de un patrimonio rentable inmobiliario o en valores mobiliarios: el *segundo*, en ingresos de propiedad de la Iglesia que no sean rentas de inmuebles ni intereses de capitales y valores, y el *tercero*, en los presupuestos generales del Estado.

Este último aplícase actualmente, con modalidades distintas, en Bélgica, Italia, España y gran parte de Hispanoamérica; el segundo está en uso en Estados Unidos, Gran Bretaña, Irlanda, Holanda, Portugal y Francia; mientras que el primero estaba en vigor hasta nuestros días en gran parte de la Europa central y oriental.

En el cuerpo de la obra expone en sendos capítulos dichos sistemas y los diversos modos de arbitrar los recursos necesarios para el culto y clero y demás necesidades de las parroquias y Diócesis, tal como se practican en Estados Unidos (cap. I), en el Canadá (cap. II), en Hispanoamérica (capítulo III), en los países de Centroeuroa (cap. IV), en Francia, Bélgica y Holanda (cap. V), en Inglaterra, Irlanda, Portugal y Suiza (cap. VI), en Italia (cap. VII), en España (cap. VIII).

Ciérrese la obra con un *Índice alfabético de cosas, lugares y personas*, muy útil para su manejo. Al principio se encuentra el *Índice analítico de materias*, con la indicación de las *Fuentes* distribuidas en dos grupos: I. De Derecho Canónico; II. De Derecho concordado y Derecho civil, más la *Bibliografía*, repartida en otros dos grupos: I. Autores y obras citadas, que llena cinco páginas y media bien nutridas; II. Diccionarios y Enciclopedias, Revistas y otras publicaciones periódicas.

Es un trabajo concienzudo, realizado con toda calma sobre multitud de fuentes que el autor pudo haber a las manos escudriñando el archivo de la Sagrada Congregación del Concilio y varias Bibliotecas españolas y extranjeras.

Cuál haya sido su intento, lo expresa en la *Advertencia preliminar* (p. XIX). «Nos hemos propuesto—dice—ofrecer a todos, principalmente a los gobernantes eclesiásticos y a los estudiosos del derecho, una información sobre la materia lo menos inexacta e incompleta que nos ha sido posible y, desde luego, en gran parte inédita».

En cuanto a la parte material, cumple añadir que contribuye a hacer su lectura más agradable la nitidez de la impresión y elegancia del papel.

FR. S. ALONSO, O. P.

FR. JOSEPHUS-MARIA TRU'O'NG-CAO DAI, O. P.: *De Vicario Delegato*. Páginas X-86. Typis Nazareth. Hongkong, 1950.

Como el Código de Derecho Canónico no facultaba a los Vicarios y Prefectos Apostólicos para nombrar Vicario general, y ellos sintieran la necesidad de tener un auxiliar que les ayudara en el gobierno de las Misiones, Benedicto XV, mediante la S. Congr. de P. Fide, con fecha 6 de Noviembre de 1919, proveyó a dicha necesidad, autorizándoles para que puedan nombrar *Vicario delegado*—cuyas atribuciones son parecidas a las del Vicario general de los Obispos—, concesión que, diez años más tarde, hizo extensiva Pío XI a los Superiores de las Misiones *sui iuris*.

A estudiar la figura jurídica de tales Vicarios dedica su disertación doctoral el dominico tunquino. Y en ella, después de algunas disquisiciones históricas, examina los puntos siguientes: I. *El oficio del Vicario delegado en general*; II. *Su nombramiento*; III. *Su potestad*; IV. *Sus obligaciones*; V. *Su cesación*.

Con orden y claridad expone la doctrina común y las diversas opiniones de los autores acerca de las cuestiones debatidas, inclinándose por la que juzga más fundada y respondiendo a los argumentos de los contrarios con mesura y ponderación, siempre laudables, sobre todo en principiantes.

Felicitamos al autor por haber abordado un tema interesante, acerca del cual no existía, que sepamos, ningún tratado especial.

FR. S. ALONSO, O. P.

Dictionnaire de Spiritualité.—Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire.—Fascicules IX-XIII. Beauchesne, Paris.

Siguen publicándose los fascículos de este magnífico «*Dictionnaire de Spiritualité*», que está llamado a prestar en el campo de la Ascética y Mística doctrinales un servicio tan inestimable como en el de la Teología general el famoso diccionario de Vacant-Mangenot. El tamaño, orientación

—a base de eminentes especialistas que firman sus artículos—y presentación tipográfica son enteramente iguales en los dos.

De estos fascículos nós han llamado principalmente la atención, por su extensión y profundidad, los que responden a los siguientes títulos: *Charité*, *Chratreux*, *Chasteté*, *Chine*, *Clairvoyance spirituelle*, *Cloture*, *Code de Droit Canonique*, *Cœur (Sacré)*, *Colère*, *Collections canoniques*, *Collections spirituelles*, *Commengans*, *Communautaire (vie) dans le clergé diocésain*, *Communion*.

En el fascículo XII pueden leerse artículos muy interesantes. Los que más nos han llamado la atención son los que llevan por título: «*Communion spirituelle*», de la que se explica su naturaleza, historia, fundamento teológico, efectos y práctica; «*Concupiscence*», examinada desde el punto de vista médico y en la enseñanza de la Iglesia; «*Condren*», vida y doctrina del gran místico Oratoriano; «*Conférences spirituelles*», estudiadas en su desenvolvimiento histórico; desde las de los monjes primitivos hasta nuestros días con Dom Columba Marmion y el Cardenal Mercier; «*Confiance*», breve, pero sustancioso artículo del P. Noble, O. P.; «*Confirmation en grace*», de la que se prueba su existencia y se concreta su naturaleza, distinguiéndola del don de perseverancia y desligándola del «matrimonio espiritual», que no la exige necesariamente; y, sobre todo, el titulado «*Conformité a la volonté de Dieu*», el más extenso y erudito de todo el fascículo presente.

Contiene este nuevo fascículo XIII del Diccionario de Espiritualidad, estudios muy interesantes en torno a los temas «*Connaissance de Soi*», «*Conscience*», «*Don de Conseil*», «*Conseils Evangéliques*», «*Consideration*», «*Consolation Spirituelle*», etc., y, sobre todo, «*Contemplation*». Este último, a juzgar por el doble croquis—histórico y doctrinal—que va al frente del mismo, y por la amplitud con que empiezan a desarrollarse los primeros capítulos del histórico, alcanzará proporciones colosales y resultará un documento de valor inapreciable para los futuros investigadores que ya no podrán prescindir de él en adelante.

De desear sería que aparecieran con mayor frecuencia los fascículos de este precioso Diccionario, que constituyen una aportación de primer orden a los estudios de espiritualidad cristiana.

A. R. M.

Direction Spirituelle et Psychologie.—Etudes Carmelitaines, chez Desclée de Brouwer, 1951. Vol. de 364 págs.

Un nuevo volumen de la espléndida colección de «*Etudes Carmelitaines*», esta vez dedicado enteramente a la dirección espiritual. Un grupo de Profesores especializados examina a fondo los problemas fundamentales que plantea la dirección espiritual, principalmente desde el punto de vista de la psicología humana.

Encabeza el volumen un notable trabajo del director de «*Etudes*» P. Bruno, sobre «*San Juan de la Cruz y la Psicología moderna*». Le siguen una

disertación del profesor Dérumaux sobre «la dirección espiritual de los jóvenes»; un estudio de Jacqueline Vincent sobre «algunos aspectos de la psicología femenina»; una encuesta realizada por el P. Francisco de Santa María entre religiosas carmelitas «a propósito de la dirección», y termina la primera sección con el informe de dos eminentes clínicos, los doctores Rousset y Petetin, sobre «lo normal y lo patológico en la mujer» y la «alimentación de los que se dedican a una vida contemplativa o intelectual».

La segunda sección contiene dos trabajos: uno del P. Hipólito de la Sagrada Familia sobre «la dirección, ¿está ligada a la confesión?», y otro del P. Gabriel de Santa María Magdalena, sobre «el voto de obediencia al director».

La tercera se dedica a las religiones no cristianas, con dos breves trabajos sobre la dirección espiritual en la India y en el Islam.

En la sección cuarta aparecen sendos trabajos sobre la dirección espiritual según San Juan de la Cruz, Santa Teresa y Santa Teresita.

La quinta está formada por cuatro trabajos en torno a la dirección espiritual y la psicología, lo que la psicología puede aportar al director de conciencias, el psicoanálisis y la búsqueda de puntos de eficiencia de la personalidad.

Finalmente la sexta y última sección recoge un artículo del P. Enrique de Santa Teresa sobre «la aportación de la gracia de estado en la dirección espiritual».

En resumen: una nueva magnífica monografía que honra a la prestigiosa Revista francesa, que cada día se presenta con mayor autoridad en el campo de la investigación científica ascético-mística.

FR. A. ROYO MARIN, O. P.

P. TOURNIER: *Medicina de la persona*. Ed. Victoria. Condal 32. Barcelona.

El autor de esta interesantísima obra es un verdadero apóstol. Su intención, al escribirla, fué «aportar en el sector médico una contribución a la renovación espiritual, que nuestro mundo necesita». La tesis que corre por todas sus páginas es una tesis cristiana y tomista, que fué muy olvidada por sus colegas y que hoy se va abriendo paso después de los estudios de Carrel y otros prestigios en el campo de la medicina. Tournier demuestra en este libro que los médicos trabajados por teorías materialistas serán incapaces de curar al hombre, que no es solamente cuerpo y materia. Su obra no es más que la historia clínica de cientos de enfermos, que se han salvado, gracias no a las ideas filosóficas de monismos unilaterales o dualismos exagerados, sino a la concepción cristiana de que «el alma humana sólo puede definirse completamente en función del cuerpo al cual anima y con el cual forma una unidad real y sustancial».

A. T.

«*San Juan de la Cruz, espíritu de llama*», por G. ALLISON PEERS.—Traducción de Eulalia Galvarriato.—Instituto Miguel de Cervantes. Madrid, 1950. Un vol. de 180 págs.

El Instituto Miguel de Cervantes, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, presenta pulcramente vertido al castellano el estudio de Allison Peers sobre la personalidad y las obras de San Juan de la Cruz. Conocedor a fondo de ambas cosas—no olvidemos que Allison ha publicado, por vez primera, las obras completas del místico fontiverense en inglés, en una sola edición—, el estudio que reseñamos va enriquecido todavía con el calor y entusiasmo de un verdadero enamorado de los libros de San Juan de la Cruz.

El libro se divide en dos partes. En la primera, «El místico en la España del siglo XVI», se traza una nueva biografía de San Juan de la Cruz, breve y sencilla, pero completa y bella que se lee con verdadero placer. En la segunda, «El místico y el mundo de hoy», se estudia la originalidad de San Juan de la Cruz, la belleza de sus poesías y el mensaje que el frailecito descalzo tiene todavía que dar al mundo de hoy. Examina finalmente las objeciones que contra la doctrina sanjuanista suele dirigir una crítica superficial—oscuridad, exageración, pesimismo, etc. para terminar mostrando los atractivos de su doctrina.

En resumen, un estudio muy bien hecho que bien merece los honores de su traducción al castellano como acaba de concederle el Instituto Miguel de Cervantes.

S. F. C.

«*Le Coeur*», por «*Etudes Carmelitaines*».—Edit. Desclée De Brouwer, 1950. Un vol. de 402 págs.

Una nueva espléndida monografía de la colección «*Etudes Carmelitaines*», esta vez en torno al corazón. «¿Qué es el corazón—pregunta el pequeño prólogo puesto al frente de la edición—, ese músculo palpitante que maravillaba a los primitivos?». La respuesta a esta pregunta ha sido encomendada a un gran número de personajes, los más opuestos y dispares, dejando a cada uno la responsabilidad de su explicación y de su testimonio.

He aquí algunos de sus capítulos más interesantes:

Le coeur dans ses rapports avec les états affectifs, par Jean Lhermitte, de l'Académie de Médecine.

Le coeur, expression symbolique de la vie affective, par le Dr. Françoise Dolto.

La Blessure du Côté, par André Lefèbre, S. J.

Les catégories affectives dans la langue de l'Ecole, M.-D. Chenu, O. P.

Les Jansenistes et le Sacré-Coeur, par Louis Cognet.

Crise ou évolution dans la dévotion des jeunes pour la Sacré-Coeur, par André Dérumaux.

Le Visage de la Miséricorde, par Germain Bazin.

Du Coeur du Christ à l'Esprit d'Amour, par le R. P. Philippe de la Trinité, O. C. D.

La Théologie du coeur, par Paul Claudel.

La extensión y orientación de estos trabajos es muy desigual, como era de esperar; pero el libro, en su conjunto, hace honor a la prestigiosa revista carmelitana y es muy digno de figurar al lado de los magníficos volúmenes que le han precedido.

FR. A. ROYO MARIN, O. P.

P. CAROLUS BALIC, O. F. M.: *Testimonia de Assumptione B. Virginis Mariae ex omnibus saeculis*. Pars altera. Romae, 1950.

Idem: *De corporali Morte Deiparae*, auctore BARTHOLOMAEO BEVERINI, O. M. D. Romae, 1950.

El P. Balic, Rector Magnífico del Ateneo «Antoniano», y Presidente de la «Academia Mariana Internacional» y de la «Comisión Mariana Franciscana», es promotor, director y, en gran parte, realizador de una obra de investigación y publicación mariológica de excepcional importancia. Actualmente tiene en curso de publicación las siguientes colecciones:

Bibliotheca Assumptionis. Tiene publicados cuatro volúmenes, entre ellos los dos aquí reseñados que llevan el número 2 y 4.

Bibliotheca Immaculae Conceptionis. Hasta ahora, dos volúmenes.

Bibliotheca Mariana Medii Aevi. Cuenta ya con seis volúmenes.

Bibliotheca Meditationis. Está para salir el primer volumen.

Bibliotheca Mariana Moderni Aevi. Dos volúmenes en preparación.

Studia Mariana. Seis volúmenes que recogen las ponencias de los Congresos Marianos Franciscanos de Roma (1948), Lisboa (1948), Madrid (1948), Montreal (1949), Buenos Aires (1949), París (1950).

Alma Socia Christi. Publicará en doce volúmenes las Actas del Congreso Mariológico-Mariano de Roma del año 1950. Han aparecido dos volúmenes: el primero, que recoge la Crónica general del Congreso, y el cuarto, que contiene las ponencias de la Sección Española del Congreso.

Como dijimos, la primera obra que hoy reseñamos es el segundo volumen de la *Bibliotheca de la Asunción*. En él ha recogido el P. Balic los testimonios asuncionistas de los autores católicos desde el Concilio Tridentino hasta el Dogma de la Inmaculada Concepción, 1854; y desde esa fecha hasta nuestros días, agrupándolos bajo los siguientes epígrafes:

Autores histórico-críticos que defendieron la Asunción débilmente.

Autores que la afirmaron sin probarla o probándola apenas.

Autores que la califican con nota teológica.

Autores que no hablan expresamente de su definibilidad, limitándose a su exposición tradicional, o ilustrando su carácter revelado.

Autores que combaten o no favorecen la definibilidad de la Asunción.

Autores que defienden la definibilidad.

La definibilidad de la Asunción en los Congresos Marianos.

La petición universal de la definición.

Por estos títulos puede juzgar el lector de la importancia de esta documentación asuncionista. Es la más completa que puede consultar el mariólogo.

La obra inédita *De corporali morte Deiparae*, de Bartolomé Beverini, O. M. D., ilustre escritor italiano del siglo XVII, se conserva en la Biblioteca Pública de Lucca, Códice 1788. Va dirigida contra un escritor anónimo a quien llama Atanasio, que se había atrevido a combatir en un escrito no publicado la creencia de la muerte de la Virgen. El P. Balic, al publicar este trabajo, ha creído que puede ser de especial utilidad en esta hora mariológica, que parece la llamada a estudiar teológicamente y de modo definitivo la universal creencia de la muerte de Nuestra Señora.

Beverini fundamenta sólidamente la doctrina tradicional, y refuta airosamente los supuestos argumentos de Atanasio. Sus razones se apoyan en la Escritura, en el sentir de la Iglesia, en los Santos Padres y Teólogos, en las revelaciones privadas dignas de crédito. Como razones teológicas indica: la ascendencia de Adán, la conformidad con su Hijo, la mayor gloria en morir que en no morir, la verdad de su naturaleza humana y la de Jesús. Los argumentos principales de Atanasio que Beverini pulveriza, eran: el poder de Dios, la dignidad de la Virgen, su Inmaculada Concepción.

Beverini califica la sentencia inmortalista de «errónea, temeraria, haeresi proxima», «abortiva»; es, dice, una «blasfemia», una «fábula», un «delirio», una hipótesis basada en «futilia et vitrea argumenta».

El P. Balic aprovecha la introducción en que presenta la obra para reafirmar su absoluta convicción de la muerte de la Virgen, basada en la roca inmovible del sentir universal de la Iglesia. Con razón invita a los *Atanasios* o inmortalistas de ahora a que dejen de repetir los argumentos enterrados ya por Beverini hace tres siglos, y vean si tienen algo mejor que decir o se callan.

FR. M. LLAMERA, O. P.

J. TERNUS, S. I.: *Der gegenwaertige Stand der Assumptafrage*. Pgs. 61. Regensburg, J. Habbel.

Este folleto, como su mismo título indica, tiene una finalidad informativa, más bien que de investigación científica. Es interesante en cuanto que recoge los resultados a que ha llegado la investigación sobre el tema de la Asunción. Quizá por un poco de buena voluntad algunos de esos resultados se presentan con más certeza de la que tienen en realidad. En cuanto a algunas cuestiones especulativas, que se relacionan con la definición, como es el modo de revelación de una verdad, la certeza que ha de tener el Papa de su inclusión en la revelación antes de definirla, etc., el presente estudio resulta pobre no sólo por la poca extensión, sino también por la falta de solidez en el razonamiento y hasta en el planteamiento de la cuestión.

FR. A. BANDERA, O. P.

C. LARNICOL, C. S. Sp.: *De Verbo Incarnato et de B. V. Maria*. Pgs. 246. Romae, Officium Libri Catholici, 1948.

Se trata de un breve compendio de la materia de un año escolar dogmático, para servir de instrumento a la preparación inmediata de los exámenes. Dada la brevedad de la obra, no se pueden esperar de ella soluciones a problemas especializados. Tiene, sin embargo, el mérito de exponer con claridad las doctrinas, sin omitir las necesarias aclaraciones históricas. Es un texto breve, pero apreciable. Su autor, no obstante ser francés de nacionalidad, hace explícita profesión de seguir en sus exposiciones el método y la doctrina tradicional.

E. VIGANO, S. D. B.: *La solidaridad del Cuerpo místico*. Pgs. 254. Santiago de Chile. Edit. Saleriana.

El autor nos ofrece una «memoria presentada para optar al título de Doctor en Teología en la Pontificia Universidad Católica de Chile» y pide para su obra toda la benevolencia que necesita un principiante. Ciertamente algunas cosas necesitan ser miradas benévolamente; así, por ejemplo, citar la Encíclica «Corporis Christi Mystici» (p. 10) y señalar como fecha de su publicación el año 1946 (p. 247), aunque esto bien pudiera ser una errata; también podrían mejorarse ciertas ideas sobre la relación entre el objeto «quod» de la teología, Cuerpo místico y Jesucristo (pp. 15 ss.). A pesar de estas pequeñas deficiencias y otras que pudieran enumerarse, creemos que el nuevo doctor tiene motivos para estar satisfecho de su obra. Abundan los trabajos sobre el Cuerpo místico, máxime desde hace unos años a esta parte; pero no entran en el problema fundamental de explicarnos en qué consiste esa misteriosa unión de los fieles con Cristo, y cuál es su naturaleza. Al esclarecimiento de este punto central en toda la doctrina del Cuerpo místico dedica Viganó sus esfuerzos. A nuestro entender, estos esfuerzos han sido afortunados; la fidelidad a Santo Tomás es perfecta; precisamente uno de los méritos indiscutibles de esta «memoria» es poner de manifiesto que Santo Tomás, también en este punto concreto, ha dicho la palabra más sabia. Junto con una perfecta fidelidad a la doctrina explícita de Santo Tomás sobre el Cuerpo místico y su solidaridad, Viganó supo aprovechar acertadamente la analogía de esta solidaridad con la de todos los hombres en Adán, implicada por el dogma del pecado original. Felicitamos, pues, cordialmente al autor y le agradeceríamos que continuase sus investigaciones sobre materia tan interesante hasta poder ofrecernos un trabajo definitivo.

FR. A. BANDERA, O. P.

L'Eglise et le pêcheur. La pénitence. Cahiers de la Vie Spirituelle. Pgs. 256. París, Cerf.

En este volumen se reúnen una serie de trabajos de diversos autores, relacionados todos con la penitencia. Sirven de introducción una serie de

pasajes de la Sagrada Escritura, acerca de la penitencia, traducidos al francés. El cuerpo de la obra se divide en tres partes, correspondientes a los tres actos del penitente, que constituyen la materia del sacramento. La primera parte comprende dos artículos, uno del P. Dondaine, O. P., que estudia la contrición en sí misma considerada, y otro del P. Henry, O. P., que trata de las relaciones entre contrición y sacramento de la penitencia. La segunda parte, que lleva por título *Confesión y reconciliación*, es mucho más amplia y más compleja; a parte de la confesión en sí misma, se estudian otros temas afines, como la dirección espiritual, la confesión frecuente, la conducta que debe observar el ministro de la penitencia y, por último, una serie de artículos sobre la liturgia de la reconciliación. La tercera parte trata de la satisfacción. Al final va una breve nota bibliográfica sobre temas penitenciales.

La serie de trabajos que componen este volumen es una excelente exposición de la doctrina de la penitencia. Aun quienes no estén por profesión dedicados al estudio de las ciencias sagradas, podrán leer esta obra con verdadero gusto y gran aprovechamiento; los autores han sabido conciliar la exactitud científica con cierta soltura en la exposición. Para los especialistas no es fácil que esta obra les diga cosas nuevas; sin embargo aún para ellos no carece de utilidad, porque reúne los materiales, que muchas veces están muy dispersos.

FR. A. BANDERA, O. P.

I. ORTIZ DE URBINA: *El símbolo niceno*. 300 pp. Madrid. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1947.

El Símbolo de Nicea, a pesar de su excepcional importancia dogmática, aún no contaba con una monografía que lo estudiase en toda su amplitud. El P. Ortiz de Urbina, profesor del Pontificio Instituto Oriental, ha venido a llenar felizmente esta laguna.

La obra comprende cuatro capítulos, dedicados respectivamente a fijar el texto del símbolo a estudiar su origen y estructura, a dar su exégesis detallada y a declarar su valor dogmático.

El texto, según el P. Ortiz de Urbina, coincide en lo fundamental con el símbolo bautismal de la Iglesia de Cesarea de Capadocia.

Su reducción definitiva se debe a una comisión de Obispos, en la que tuvo parte muy principal Osio de Córdoba.

El capítulo más interesante es el tercero, dedicado a la exégesis del símbolo, versículo por versículo, que comprende además la mayor parte de la obra (pp. 63-272). El criterio seguido para hacer esta exégesis no puede ser más acertado. Ha tenido buen cuidado de no atribuir a los PP. Nicenos nuestra mentalidad teológica, sino que ha seguido el camino seguro de interpretarlos en un sentido rigurosamente histórico. Bajo este punto de vista es particularmente interesante la explicación del *homousios*, que en la mente de los Padres no significaba rigurosamente la unidad esencial entre el Padre y el Hijo, sino que el Hijo posee la sustancia de

la divinidad como el Padre, o sea, que es Dios como El; la unidad esencial está implícita en la consustancialidad. En cuanto al origen del término, el P. Ortiz de Urbina cree poder atribuirlo a la influencia de los alejandrinos, entre quienes era bastante corriente desde la época gnóstica. Dogmáticamente considerado, el símbolo niceno es la primera definición dogmática que se conozca del magisterio eclesiástico... Las circunstancias en que se elaboró la pena de excomunión lanzada contra los arrianos y el mismo tenor del símbolo, muestran a las claras que los Obispos pretendieron juzgar perentoriamente en materia de fe» (p. 273).

Por último, no podemos menos de felicitar al P. Ortiz de Urbina por un trabajo tan interesante para todos cuantos se dedican al estudio de tales temas.

FR. A. BANDERA, O. P.^o

R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.: *De Beatitudine, de actibus humanis et habitibus*, 8.º, de VIII-485 pp. R. Berruti et C. 1951.

El volumen presente es un comentario a las cincuenta y cuatro primeras cuestiones de la Prima Secundae de la Suma Teológica. Ello quiere decir que se discuten aquí los problemas fundamentales de la Teología Moral: el Último Fin, la Bienaventuranza, los actos humanos en su ser psicológico y moral, las pasiones y los hábitos.

Las cualidades de este comentario son poco más o menos las mismas que todos conocemos de otros del mismo autor sobre las demás Partes de la Suma: perspectivas y aplicaciones interesantes, aprovechamiento de la teología espiritual para ilustrar o corroborar otras doctrinas teológicas, brevedad y diaphanidad en la exposición, discusión con otros puntos de vista antiguos y modernos de sabor un tanto polemista.

La forma, a las veces, un poco esquematizada, da la impresión de que no está ultimada la redacción; impresión que viene a confirmar el estilo con frecuencia descuidado e incorrecto, y la escasez de documentación positiva. Echase también de ver la carencia de crítica y de perspectiva histórica. Con ello los problemas no aparecen en su sentido profundo, ni las soluciones de Santo Tomás se revelan en su justo valor.

Animadas estas notas por la palabra viva del autor o de otro que haga sus veces, darán toda su sustancia. Pero hubiera sido de desear que, en lugar de Billuart, se hubiesen puesto a contribución los mejores y más profundos comentaristas de esta parte de la Suma, como Medina, Báñez, Gregorio Martínez, Ildefonso Batista, Juan de Santo Tomás, Godoy, Aliaga; y no precisamente Domingo ni Pedro de Soto, ni Ledesma, que no publicaron comentarios a estas cuestiones ni a la segunda parte de la Suma, si se exceptúa la obra de Domingo Soto *De iustitia et iure*, aunque el autor cite estos nombres (p. 10) entre los comentaristas a esta Parte.

J. B. MANYÁ, Pbrer.: *Theologumena*. Vol. I. *De Deo cooperante*. Pgs. 537. Editorial Balmes, Barcelona.

En elegante latín el autor nos ofrece una obra que merece sería meditación por razón del tema desarrollado; opina que ni tomistas, ni molinistas han planteado debidamente el problema del concurso de Dios a las acciones de las criaturas, principalmente a las acciones libres; prueba de ello es que los molinistas impugnan eficazmente a los tomistas y éstos a aquéllos; pero ni unos ni otros son capaces de probar con argumentos irrefutables la propia sentencia. (p. 5). Esto ya nos dice bien claro que Manyá no acepta ni la solución tomista, ni la solución molinista, cosa que él tampoco trata de ocultar. A su parecer es necesaria una revisión de este problema desde sus mismos fundamentos, puesto que ninguno de los dos sistemas clásicos lo ha planteado rectamente.

Pero la revisión hecha por Manyá no nos lleva a cosa nueva. Toda su obra viene a ser un vigoroso esfuerzo por dar consistencia a la tesis de Stufler sobre el concurso mediato.

Todos estos esfuerzos, aunque hechos con un afán noble y dignos de todo nuestro respeto, no llamarían gran cosa nuestra atención si Manyá no presentase su doctrina como expresión genuina del pensamiento de Santo Tomás, que a su juicio no han recogido ni tomistas ni molinistas. Es ciertamente muy laudable este interés por un retorno a Santo Tomás, tal como sus propias obras nos lo muestran y no contentarse con referencias, aunque sean de sus mejores comentaristas. Reconocemos también que la admiración de Manyá por Santo Tomás no es formularia y verbalista, sino sincera y muy sentida. Todo esto hace su obra grata a cualquier discípulo amante de Santo Tomás. Creemos, sin embargo, que en el fondo de la cuestión Manyá ha errado; quien quiera defender la tesis del concurso mediato, tiene que resignarse a carecer del apoyo de Santo Tomás y decidirse a tomar posición contra él. Cuando Stufler dió a conocer sus ideas, con las que en sustancia coincide Manyá, el P. R. Martín, O. P., publicó en *Revue Thomiste* una serie de artículos en los que se demuestra de manera inapelable, a nuestro entender, que tales ideas son contrarias a Santo Tomás. Puesto que Manyá siente tan sincera admiración por el Angélico, nos agradecerá que le demos referencia de estos artículos, de los que sacará más provecho que de nuestras propias observaciones: 1924, pp. 579-595; 1925, pp. 167-186; 567-578; 1926, pp. 73-85; 1928, pp. 267-270.

FR. A. BANDERA, O. P.

L. BAUDRY: *La querella des futur contingents* (Louvain 1465-1475). Textes inédits. Pgs. 480, París, Vrin, 1950.

En una interesante introducción Baudry nos describe el origen y desarrollo de la controversia; las causas principales que la ocasionaron fueron dos: la teoría de las proposiciones neutras y la herejía wiclefita. Ya en el siglo XIV Pedro Aureolo distinguía tres categorías de proposiciones: unas

determinadamente verdaderas, otras determinadamente falsas y otras ni determinadamente verdaderas ni determinadamente falsas, o sea neutras; en esta categoría incluía todas las proposiciones relativas a los futuros contingentes, creyendo que de otra manera era imposible salvar su contingencia y la libertad de los actos humanos. Wiclef, para explicar la presciencia divina, admitía que los futuros contingentes poseen una verdad determinada; pero no pudiendo llegar a una concordia entre presciencia infalible y libertad, vino a negar esta última. Para rehuir la herejía wiclefita parecía necesario recurrir a las proposiciones neutras, pero pronto se vió que esta teoría era sumamente peligrosa, porque en ella no se podía explicar la verdad de las profecías, ni la verdad de aquellas proposiciones del símbolo, que enuncian futuros contingentes. La dificultad del problema dió lugar a dos actitudes, que durante mucho tiempo se sobrellevaron pacientemente; unos, discuriendo en plan puramente filosófico, creían poder sostener la teoría de las proposiciones neutras, dejando a los teólogos el trabajo de conciliarla con la profecía y con la fe. Los teólogos se colocaban en el otro extremo; empezaban afirmando la verdad determinada de la profecía y de todos los artículos del símbolo, aunque con esto no apareciera tan clara la contingencia y la libertad de los actos humanos. Así continuaron las cosas hasta el conflicto de Lovaina, en el cual Pedro de Rivo representaba la tendencia filosófica y Enrique de Zomeren la teológica. Después de muchas incidencias el asunto fué llevado a Roma por apelación de Zomeren y se resolvió condenando la posición de Rivo. Baudry reconoce que actualmente no es posible reconstruir con absoluta precisión los acontecimientos, porque ciertos escritos relativos a la controversia aún no han sido encontrados y los documentos que se conservan no son enteramente imparciales (p. 28). Más difícil es determinar exactamente el sentido doctrinal de la controversia, por no ser bien conocida la teoría de las proposiciones neutras. Baudry expone una serie de juicios, cuya diversidad es prueba manifiesta que se trata de una cuestión oscura (pp. 46-47). En las páginas 49-64 hace la descripción de los manuscritos. Entre los textos figuran no sólo las obras conocidas de los dos antagonistas, sino también todos aquellos documentos relativos a la controversia, como las intervenciones de las Universidades de París y Colonia, los escritos de teólogos romanos consultados.

FR. A. BANDERA, O. P.

E. NUÑEZ GOENAGA, S. S. S.: *El valor y funciones de la presencia real integral de Jesucristo en el Sacramento, según la doctrina eucaristiológica de Santo Tomás*. Pgs. 124. Tolosa, Ed. Revista Eucarística.

Por el título no es fácil deducir el contenido de la obra; en la mente de su autor, presencia real es lo mismo que «realidad eucarística presente... Dicha presencia importa realidades existentes en la Eucaristía a doble título: a saber, las realidades estrictamente sacramentales y las realidades que las concomitan» (p. 18). Como se ve, el contenido de la obra es amplísimo, abarca casi toda la materia eucarística.

Hemos de agradecer al autor su interés por conocer el pensamiento de Santo Tomás en punto tan importante; nos agradaría, sin embargo, que este interés no se limitase a la doctrina, sino que se extendiese a la imitación del lenguaje límpido y sencillo, en que el Angélico la expone.

Si consideramos la obra en sí misma, creemos que se extiende a excesivas cuestiones con detrimento de la penetración científica; así, por ejemplo, la cuestión del modo de la presencia eucarística se resuelve con excesiva brevedad (pp. 18-34), sin entrar en las honduras del problema. Además, el autor no llegó a la noción de transustanciación o conversión pura, fundamental en toda la exposición del Angélico; nos habla de una cierta diversidad física entre el cuerpo celeste y el cuerpo sacramentado, de una producción de las realidades presentes en el sacramento, «En todo rigor teológico podemos considerar el estado del cuerpo de Cristo como un estado real físicamente diverso del estado de la gloria» (pp. 31-32); quiere apoyarse en III, q. 75, a. 1 ad 3; pero Santo Tomás en ese pasaje sólo dice que el cuerpo de Cristo está presente en la eucaristía de una manera especial, que él determina después en la cuestión 76. Sobre la *producción* se expresa no muy claramente en la p. 98; este término es absolutamente ajeno al vocabulario de Santo Tomás cuando habla de la transustanciación. En la p. 29 leemos esta frase chocante: «La existencia del cuerpo de Cristo en la eucaristía importa una nueva dependencia respecto de Dios en cuanto «Cristo se hace pan» (III, 75, 8, c.). La frase «Cristo se hace pan» puede ser tolerada como metáfora para decirnos que Cristo en la eucaristía es el alimento de nuestras almas; pero hemos de reconocer que en un trabajo científico no encuadra muy bien, y mucho menos atribuyéndola a Santo Tomás; el Santo dice que sólo por metáfora—«per quamdam similitudinem» y con las debidas explicaciones puede concederse «quod panis fiat corpus Christi» (I, c. ad 1); la inversa, es decir, «Cristo se hace pan, nunca Santo Tomás la concede.

FR. A. BANDERA, O. P.

J. MADOZ, S. I.: *El símbolo del Concilio XVI de Toledo. Su texto, sus fuentes, su valor teológico*. Pgs. 126. Madrid.

Es conocida la actividad desarrollada por el P. Madoz para dar a conocer la literatura simbólica de los Concilios de Toledo. El presente trabajo es similar a los ya publicados sobre símbolos anteriores: fijación crítica del texto, fuentes y valor. El texto, tratándose de un símbolo, es ciertamente amplio (pp. 22-29). Las fuentes principales son el Concilio XI y San Agustín; en las páginas 83-87 puede verse con todo detalle el índice de todas las fuentes directas y el lugar preciso, de donde están tomados cada uno de sus artículos. En doctrina, el presente símbolo se caracteriza especialmente «por la profesión de fe antimonotelista, por las fórmulas psicológicas agustinianas y por otras precisiones trinitarias heredadas de San Julián de Toledo» (p. 16). Resulta también interesante la explicación del pequeño conflicto entre San Julián y Roma (pp. 104-107); el P. Madoz

reconoce que el Santo empleó expresiones un poco duras, pero niega con buenos argumentos que haya existido tendencia al cisma.

FR. A. BANDERA, O. P.

J. PERRODON, P. S. S.: *Le dogme catholique à l'Ecole de saint Augustin*. Egs. XXIX-217, París, P. Tequi, 1948.

Es este el primer fascículo de una interesante obra, que intenta presentar un curso dogmático completo, tal como lo enseñó San Agustín. En la introducción se hace una breve exposición de los problemas principales, con los cuales hubo de enfrentarse el Santo Doctor. El presente fascículo nos da el pensamiento agustiniano sobre estos cuatro puntos: Dios fin último, la mediación, la fe, Dios Trinidad. Para componer la síntesis, el autor se ha visto obligado a entresacar de diversas obras los textos más apropiados; dada la inmensa producción agustiniana, no es ésta tarea fácil. Reconociendo la gran utilidad de esta obra para poder guiarse en el estudio de San Agustín, se nos ocurre ponerle un reparo de cierta consideración, por ser obra dedicada a eclesiásticos, y es que a veces el texto del Santo se nos da sólo en traducción francesa.

FR. A. BANDERA, O. P.

The Eschatology of St. Jerome. JOHN P. O'CONNELL. Apud Aedes Seminarii Sanctae Mariae ad Lacum. Mundelein, Illinois, U. S. A. 1948.

El presente volumen es una disertación doctoral sobre un tema de indudable interés en la teología católica, ya que las ideas escatológicas en la época patristica apenas han sido estudiadas, al menos en los escritos de algunos Santos Padres, y en concreto en el gran patriarca de la exégesis católica. A nadie se le oculta la dificultad de la empresa, ya que el gran solitario de Belén no nos ha dejado una exposición sistemática y clara sobre la escatología cristiana, y es preciso hilvanar sus ideas dispersas en sus comentarios exegéticos y homilias.

En el siglo IV las ideas escatológicas eran sumamente confusas entre los cristianos, pues de una parte, la influencia de Orígenes, con sus concepciones atrevidas, pesaba mucho en el elemento intelectual de la época, y por otra parte, las elucubraciones milenaristas y misericordistas eran una fuente de confusión y de desconcierto. En este ambiente oscuro y nebuloso hay que enmarcar la personalidad intelectual de San Jerónimo, y es preciso tenerlo en cuenta para valorar debidamente sus afirmaciones. El Doctor O'Connell ha procurado exponer con la mayor claridad posible el pensamiento del Santo sobre la muerte, el juicio particular y universal, la resurrección corporal, el milenarismo, el cielo con los diversos grados de gloria entre los bienaventurados, y el infierno. Quizá lo más interesante desde el punto de vista de la teología positiva sea el estudio de las ideas de San Jerónimo sobre este último apartado, precisamente porque no es

claro el pensamiento del santo sobre el particular, ya que unas veces se trasluce el punto de vista origenista sobre la noción de pena, concibiéndola como un mero remordimiento de conciencia, mientras en otros textos parece clara la suposición del castigo externo corporal. Lo mismo tampoco no es fácil saber lo que pensaba San Jerónimo sobre el problema de la eternidad de las penas del infierno, pues no faltan textos que parecen favorecer la tesis misericordista, es decir, la liberación de algunos condenados de las penas eternas.

FR. MAXIMILIANO GARCIA, O. P.

SAC. EFISIO SCANO. *Il Cristocentrismo e i suoi ondamenti dogmatici in S. Agostino*. 8.º, 180 pp. Torino, R. Berruti, 1950.

Para San Agustín, como para San Pablo, el *Christus totus* es el centro de toda su vida, de todo su apostolado, de toda su doctrina. Este aspecto fundamental de la vida y de la obra de San Agustín no ha sido puesto suficientemente de relieve en los numerosos estudios consagrados al águila de Hipona. Por eso el autor ha procurado llenar este vacío con la obra presente. Y lo ha conseguido. Documentos en mano, recogidos de todas sus obras, demuestra con evidencia que Cristo es el centro de toda la vida de San Agustín desde el período de su conversión hasta su muerte, y de toda su teología. Pero este Cristocentrismo agustiniano no se opone a la común sentencia de los teólogos acerca del objeto propio de la teología, que es Dios *sub ratione Deitatis*, sino que está en él incluido. Por otra parte, es innegable su valor extraordinario para la vida cristiana y sobrenatural de los tiempos presentes. El pueblo fiel y los teólogos modernos lo han reconocido así. La presente obra contribuirá, sin duda, a consolidar esta idea y a orientarla por los seguros derroteros del grande hijo de Tagaste.

ID.

ST. AUGUSTIN, *Opuscles*. Vol. VIII: *La foi chrétienne*. Traducción y notas por J. PEGON. S. I. Pgs. 520, Fr. 175.—Vol. XII: *Les Révisions*. Traducción y notas por G. BARDY. Pgs. 662. Desclée de Brouwer, Bruges, Fr. 200.

Una elegante edición de bolsillo encuadernada en tela azul con texto bilingüe. Los dos volúmenes forman parte de una edición de las obras completas de San Agustín por Desclée. El texto latino está tomado de Migne; al margen han sido añadidos algunos títulos.

1. El volumen VIII, bajo el título general *La fe cristiana*, contiene cuatro opúsculos apologeticos de San Agustín: *De vera religione*, *De utilitate credendi*, *De fide rerum quae non videntur*, *De fide et operibus*. El tomo cuarto de las *Obras de San Agustín*, editadas por la Biblioteca de Autores Cristianos, contiene estos opúsculos, menos el último con otros que no se encuentran en este tomo de la edición francesa. Cada uno de los opúsculos va precedido de una breve introducción especial. Al final del tomo, una serie de notas doctrinales, obra de varios autores, bibliografía e índices.

2. El volumen XI está dedicado únicamente a las *Retractaciones* o *Revisiones*, para servirnos de la palabra francesa, que expresa sin duda más exactamente en nuestro lenguaje el contenido de la obra. En una amplísima introducción de 255 páginas, Bardy expone su origen y contenido en varias secciones: correcciones literarias, exegéticas, problemas filosóficos, problemas teológicos. Al final, notas complementarias de Bardy y ocho índices muy útiles.

J.

San Cipriano, Obispo de Cartago y mártir.—*Tratado de la Limosna*.—Traducción del latín y notas de CARLOS JOSE ROMERO, Pbro.—Editorial Lumen Christi.—67 pgs.

El librito reseñado no es otro que el tratado de San Cipriano, titulado «De opere et eleemosynis», puesto en lengua castellana, y destinado a «un empeño de divulgación de la caridad cristiana». Va precedido de una brevísima introducción, en la que se consignan los rasgos fundamentales de la vida de aquel santo Obispo, y la finalidad del traductor, para dejarnos escuchar inmediatamente su palabra cálida y persuasiva en favor del menesteroso.

La finalidad, sumamente laudable, del traductor queda ensombrecida por pequeños defectos que pudieran haberse evitado con un poco de cuidado. Tal sucede con la conjunción «que» al principio de cada título, siendo innecesaria la mayoría de las veces, se emplean los signos de admiración e interrogación sin criterio fijo, ya que unas veces se ponen al principio de las frases y otras se omiten, sin motivo para ello. Suponemos que la omisión de la cuestión correspondiente de la Suma de Santo Tomás, que se advierte en la nota 53, será involuntaria.

Esto, no obstante, repetimos nuestra alabanza a la finalidad del traductor y le insinuamos la idea de publicar tratados de otros Santos Padres acerca del mismo tema. Su versión contribuiría ciertamente a que, en estos tiempos en que tanto se habla de justicia social, la conciencia cristiana se percatase de los deberes sacrosantos de la caridad, que subsistirán siempre por perfecta que sea la justicia.

F. X. P. ARENILLAS, O. P.

D. MOZERIS: *Doctrina Sancii Leonis Magni de Christo restitutore et sacerdote*. Pgs. 85.—E. FITZGERALD: *De sacrificio coelesti secundum S. Ambrosium*. Pgs. 90.—F. L. SMID: *De adumbratione SS. Trinitatis in veteri Testamento secundum S. Augustinum*. Pgs. IV-88.—J. J. McMAHON: *De Christo mediatore doctrina S. Hilarii Pictaviensis*. Páginas III-134. Pontificia Facultas S. Mariae ad Lacum, Illinois (U. S. A.)

Estas obras son una serie de disertaciones «ad Lauream» presentadas ante la Facultad Teológica del Seminario de Santa María *ad Lacum*. Fuera

del interés y de la utilidad, que han reportado a sus autores para lograr el título de doctor, bien podemos decir que no ofrecen ventaja de consideración a los ocupados en el estudio de estos temas. Son tan excesivamente breves y tan poco sobradas de documentación, que no valen para un estudio serio de los problemas que plantean. Tienen, sin embargo, su utilidad en cuanto recogen aquellos textos de los Padres, que ofrecen especial interés para el estudio.

FR. A. BANDERA, O. P.

AVERROIS CORDUBENSIS: *Compendia librorum Aristotelis qui Parva Naturalia vocantur*. Recensuit Aemilia Ledyard SHIELDS, adiuvante Henrico BLUMBERG. Un vol. en 4.º de XXXIV-276 pp. The Mediaeval Academy of America. Cambridge, Massachusetts, 1949.

Hace 19 años que Mr. H. A. Wolfson lanzó la idea de editar críticamente las traducciones latinas de los Comentarios de Averroes sobre Aristóteles. A la idea unió multitud de estudios sobre la historia y vicisitudes de dichos comentarios y versiones, y sobre el modo de realizar la anhelada edición crítica.

Dicho proyecto encontró favorable acogida entre varios especialistas en esta suerte de trabajos y menesteres delicados. Se le asociaron Mrs. D. Baneth y Fr. H. Fobes en el comité directivo, y se pusieron a su disposición otros muchos expertos en estudios medievales y paleográficos del griego, del árabe, del hebreo y del latín. La Academia Americana Medieval, junto con la Fundación L. N. Littaner, se encargaron de su impresión y de sufragar todos los gastos.

El presente volumen, VII de la colección, contiene los Compendios o Epítomes de Averroes sobre los llamados *Parva Naturalia* de Aristóteles, habiéndose encargado de su edición Miss E. L. Shields, ayudada por Mrs. H. Blumberg y Fr. H. Fobes.

Averroes escribió esta obra en Sevilla hacia fines de 1169 y principios de 1170; por el verano de 1254 fué traducida del árabe al hebreo por Moisés ben Samuei Ib Tibbon. Se conocen dos versiones latinas: una de Miguel de Escocia, que los editores llaman *Vulgata*; y otra llamada *Parisiense*, por haber sido descubierta en 1934 por Mr. J. A. Corbett en la Biblioteca Nacional de París.

Ambas se reproducen en esta edición, habiéndose colacionado para la *Vulgata* con nada menos que cuarenta códices. El texto de la *Vulgata* se pone en la parte superior de la página; en la inferior, el de la *Parisiense*. En el medio se anotan las variantes del texto latino de la *Vulgata*, obra de Miss Shields; e inmediatamente, las variantes de los textos árabe y hebreo vertidas al latín y dispuestas por su colaborador Blumberg. En el margen exterior se anotan los lugares de Aristóteles según la edición Bekker, que tuvo presentes Averroes, trabajo éste debido a su otro colaborador Fobes.

Al final del volumen se añaden tres índices completísimos: uno, latino-arábigo-hebraico sobre la versión *Vulgata*, debido a Shields y Blumberg,

en el cual, a cada palabra latina, se ponen las correspondientes árabes y hebreas, para que pueda verse a primera vista la palabra árabe que tenía presente el traductor latino; otro, greco-latino sobre el índice anterior, debido a la pluma de Fobes, para que pueda apreciarse en un instante la palabra griega de Aristóteles citada o aludida por Averroes.

Trabajo improbable, llevado a cabo con paciencia benedictina y con técnica impecable, constituyendo un verdadero modelo de ediciones críticas. La presentación material es verdaderamente regia.

Obras de esta índole honran a sus autores y a la Academia Americana Medieval.

S.

S. THOMAS AQUINAS, O. P. *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*. Pgs. XXIII-648.—*In librum Beati Dionysii de Divinis Nominibus expositio*, Pgs. LIII-431. Taurini-Romae, Marietti.

Dos nuevos volúmenes de la edición completa de las obras de Santo Tomás, que preparan los profesores dominicos del Estudio de Turín. En ocho años han sido editados once volúmenes.

La nueva edición del comentario a la Metafísica, preparada por el P. Spiazzi, O. P., reproduce sustancialmente la edición de Cathala; no se trata, pues, de una edición crítica que queda reservada para los editores leoninos; es, sin embargo, una edición correcta, en la cual, si se encuentran lecciones críticamente mendosas, el sentido aparece siempre claro. Algunas mejoras se han introducido en la división del texto con el fin de facilitar la lectura; pero más importante que estas mejoras es el haber añadido entre paréntesis el número del texto aristotélico, de donde están tomadas las palabras que Santo Tomás va citando en el curso de la exposición.

Una interesante introducción esboza los temas: importancia de la obra, particularmente en el estado actual de la filosofía; origen, fecha de composición y autenticidad; argumento y división; normas seguidas en la nueva edición. De todos estos temas el más interesante es el primero, donde abundan indicaciones sobre el estado actual de la filosofía, tanto más estimables cuanto que son anteriores a la Encíclica *Humani Generis*. Con razón se queja el P. Spiazzi de aquellos que, rechazando el objetivismo de Santo Tomás, vienen a caer en un puro subjetivismo; y estos mismos «dum dicant se nolle in verba illius magistri iurare, tamen in Kant, Hegel, Croce et aliorum plurimorum verba persaepe iurant, ac si articuli alicuius «laicalis» fidei philosophiae sint» (p. V).

Mayores novedades encontramos en la edición de comentario al ps.-Dionisio, preparada por el P. Ceslao Pera, O. P. En la introducción el profesor Caramelo desarrolla, con abundancia de datos, el tema «De fortuna operum Dionysii Areopagitae apud Occidentales usque ad expositionem S. Thomae in librum de Divinis Nominibus» (pp. XI-XXIV). A continuación Mazzantini hace una síntesis doctrinal de Dionisio (pp. XXV-XXXV). Aunque la presente edición, no tuviera de nuevo más que las introducciones, bastaría para hacerla muy superior a cuantas la precedieron.

Pero hay además otra serie de importantes mejoras debidas al editor P. Ceslao Pera. La primera novedad editorial es la presencia del texto griego al lado de la antigua versión latina, comentada por Santo Tomás. Segunda novedad es la edición en apéndice (pp. 375-398) de la obra de Proclo *De malorum subsistentia*, según la versión latina de Guillermo de Moerbeka. La influencia de Proclo sobre el ps.-Dionisio puede verse de una manera palpable en las «observaciones» añadidas a las lecciones XIV-XXII. Tercera novedad de gran interés es la existencia de gran número de «observaciones» repartidas a través de toda la obra; estas «observaciones» unas son de carácter crítico-literario, ordenadas a justificar ciertas correcciones en la lectura del texto; y otras de carácter doctrinal, que explican el sentido de ciertas fórmulas de Dionisio y su origen histórico.

Al final, una serie de índices facilita extraordinariamente el uso de la obra; uno de estos índices, «index ramentorum», está exclusivamente dedicado a las materias contenidas en las «observaciones»; otro, debido a la paciente labor de P. Caramelo, enumera los pasajes de Dionisio citados por Santo Tomás en las *Quaestiones Disputatae*, en las *Quodlibetales*, en la *Summa contra Gentiles* y en la *Summa Theologiae*.

Con tan valiosas novedades la presente edición se recomienda por sí misma y creemos que todos los verdaderos amantes de Santo Tomás se darán prisa por adquirirla.

Para terminar, nuestro agradecimiento a los Padres editores y a la Casa Marietti, que tanto ha trabajado en la difusión de las obras de Sto. Tomás.

FR. A. BANDERA, O. P.

JOHN J. PAUSON: *Saint Thomas Aquinas. De principiis naturae. Introduction and Critical Text*. Vol. en 8.º de 111 pp. Fribourg (Suiza), Societé Philosophique, 1950.

Edición crítica, en sentido pleno, de uno de los primeros y más importantes opúsculos de Sto. Tomás. El señor Pauson ha puesto a contribución todas sus energías y todas sus posibilidades. Ha consultado y coleccionado 61 manuscritos, además de un incunable editado en Estrasburgo en 1478, reduciéndolos a seis grupos o familias y tomando como base el Manuscrito 1158 de la Biblioteca Comunal de Metz, por ser el más cercano del original y el de mayor garantía, como resulta del estudio y comparación de los seis grupos mencionados.

El texto crítico definitivo así obtenido es sumamente limpio y agradable, y difiere notablemente del de otras ediciones, incluso la novísima de Perrier.

En la Introducción, que ocupa la mayor parte del volumen—75 páginas—ha dado el señor Pauson toda suerte de noticias pertinentes al opúsculo de referencia, señalando entre otras cosas las fuentes ciertas o probables del Angélico en la composición del mismo, a saber, Boccio, Avicena, Averroes y San Alberto Magno, además de Aristóteles.

Ha enriquecido también su obra, presentada como tesis doctoral, a la Facultad de Filosofía de la Universidad de Friburgo (Suiza), de cinco índices: de manuscritos, de citas, de autores y de ideas.

A las ediciones de este opúsculo señaladas por el autor, pudiera añadirse la de Madrid de 1771.

Trabajo muy cuidado y de una presentación impecable.

D

St. Augustine. The Greatness of The Soul. The Teacher. Traslated and annotated by JOSEPH M. COLLERAN, C. SS. R., Ph. D., prophessor of Philosophy Mount St. Alphonsus Seminary Esopus, New Yory. The Newman Press, Westminster, Mary land, 1950, 255 pgs. \$ 3.00 (Col. «Ancient Christian Writers»).

El libro de San Agustín «De quantitate animae», escrito en Roma después de su bautismo, es como una expansión filosófica de su inquieto espíritu después de haber salvado los errores del maniqueísmo especialmente en lo referente a la constitución del alma humana. El que ha luchado tanto en la búsqueda de la verdad y que al fin la ha hallado, quiere hacer participantes de su triunfo y de sus nuevas claridades a los que aún luchan sinceramente en el campo del error. En un diálogo con su amigo, también recién convertido, Evodio, va exponiendo sus puntos de vista sobre la naturaleza íntima del alma, su origen y sus relaciones con el cuerpo, llenos todos de sano optimismo, ya que su espíritu se halla inundado completamente y rebosante de la verdad cristiana. El gran Doctor conoce perfectamente las ideas sobre la física de su tiempo, y mide el alcance de las dificultades, buscando su solución, aunque en el desarrollo no se muestra precisamente como un filósofo profesional, ya que no puede prescindir de las luces superiores de la verdad cristiana. Además toda su exposición lleva un fin práctico, pues busca el modo de acercarse el alma a Dios en una unión mística y espiritualista, y si bien es tributario a las ideas neoplatónicas, se guarda bien de admitir las doctrinas emanantistas de Plotino, ya que para él el concepto de creación es fundamental en la concepción del universo. Y tampoco al hablar de la unión del alma con Dios no hay la idea de absorción tan característica de la filosofía neoplatónica.

El traductor de la presente edición inglesa sigue el texto de la Patrología Latina de Migne, y la versión, en cuanto nosotros podemos apreciar, es clara y de lectura atrayente.

FR. MAXIMILIANO GARCIA, O. P.

The Sin of Adan in The Writings of Saint Thomas Aquinas, by EDMUND J. FITZPATRIC; *De Divinization of Man According to Saint Hilary of Poitiers*, by PHILIP T. WILD. Dissertationes ad Lauream in Pontificia Facultate Theologica Seminarii Sanctae Mariae ad Lacum, Mundelein, Illinois, U. S. A.

Se ha de reconocer el mérito de estas tesis doctorales, que son verdaderos y extensos trabajos monográficos de investigación; aunque sería de desear que no se cultivase en ellas tan exclusivamente el aspecto posi-

tivo de la Teología Católica. El sentido y método de investigación y de presentación son dignos de aprobación y de encomio. Felicitamos por ello con agrado a la Facultad Teológica del espléndido Seminario Diocesano de Mundelein y a su benemérito Decano, P. Joannes J. Clifford, S. I.

En la primera de estas tesis, «El pecado de Adán en los escritos de Santo Tomás de Aquino», el autor no viene a decirnos nada nuevo, como era natural; pero sí tiene el gran mérito de haber estudiado concienzudamente todos los aspectos de la justicia y del pecado originales y de haber formado un todo armónico y comprensivo de cuanto el Doctor Angélico ha escrito en sus diversas obras sobre este tema tan difícil y escabroso. Para cualquiera que necesite estudiar o exponer esta materia, le podrá ser de gran ayuda este concienzudo estudio de Edmund J. Fitzpatrick.

En la tesis sobre el pensamiento de San Hilario acerca de la divinización del hombre, se plantean en concreto estos tres problemas: 1. En qué hace consistir San Hilario esta divinización.—2. ¿Hay acerca de esto algún cambio o progreso de pensamiento en las obras de San Hilario?—3. ¿En qué relación está el pensamiento de San Hilario con los escritores griegos sobre este punto? Las respuestas que el autor de la tesis viene a dar son: 1. San Hilario hace consistir la divinización del hombre en la glorificación y espiritualización del cuerpo humano a semejanza de Cristo, haciéndose así todo el hombre participante de la eternidad de Dios.—2. Hay progreso en San Hilario en cuanto a la declaración de algunas ideas, pero no cambio alguno sustancial de pensamiento.—3. San Hilario no se esclaviza del pensamiento de los griegos, que fueron los que, si no únicamente, sí principalmente desarrollaron estas ideas; conviene, sí, con ellos en muchos puntos, pero se aparta de ellos en otros.

FR. J. VALBUENA, O. P.

Against The Academics, St. Augustine. Translated by JOHN J. O'MEARA. Colección «Ancient Christian Writers». The Newman Press, Westminster, Maryland.

El profesor irlandés J. O'Meara nos ofrece en este volumen, XII de la magnífica Colección «Antiguos Escritores Cristianos», una traducción atractiva y exacta de la primera obra que se conserva de San Agustín, en la cual nos refiere el Santo algo de lo que pasó y se dialogó en Casiciaco entre él y sus amigos fieles en aquellos memorables días que tocaron a su conversión cuando todavía era catecúmeno. Para la traducción inglesa se ha utilizado no el texto de Migne, ni el de Vives, o la edición Maurina, sino el texto de Pius Knöll (CSEL, vol. 63), a pesar de las desfavorables críticas que de éste han hecho Labriolle, Jolivet y P. Henry. Sobriamente opina el traductor, en la breve Introducción de 30 páginas, que estos Diálogos de Casiciaco «no son del todo ficticios y que, en todo caso, guardan relación con los hechos» (p. 31), y que «no se deben preferir a las *Confesiones* en los aparentes conflictos entre ambas obras» (p. 32). Sobre si se debe dar la preferencia de influjo sobre ellos a Plotino o a Profirio, el traductor se

inclina por el segundo (p. 22). Las 363 notas, al final de la traducción, son sobrias y apropiadas. La presentación tipográfica es atractiva en grado sumo e impecable.

FR. J. VALBUENA, O. P.

The Life of Newman, ROBERT SENCOURT. Westminster, England, Dacre Press, 1949, pp. 314.

El Cardenal Newman, famoso convertido de la Iglesia anglicana en 1845, es, sin duda, uno de los primeros hombres de su siglo: fué reformador de la Iglesia anglicana; gracias a él, los ingleses mejoraron sus relaciones con la Iglesia Católica; defendió el catolicismo en Inglaterra; fué poeta y escritor clásico y tuvo grande influencia en la educación universitaria de los países de lengua inglesa.

Es este libro la única biografía completa del Cardenal Newman desde su juventud hasta su muerte. Su principal valor es que nos da un detallado conocimiento del corazón y mente de Newman, sus perplejidades, dudas religiosas, ansiedades, sufrimientos espirituales y luchas literarias. Este conocimiento de su vida nos da a entender cuán difícil y penoso le fué salir de la Iglesia y creencias de su juventud para iniciar una vida religiosa en otra Iglesia que antes le parecía llena de contradicciones y de un espíritu demasiado autoritativo.

Para el Newman anglicano la Iglesia romana no es santa y, por lo tanto, no puede ser la verdadera Iglesia de Cristo. Como dijo Newman antes de su conversión: «Estamos todos de acuerdo... en despreciar a Roma como insincera, política, sin conciencia y ambiciosa. No sé si exageramos o no, pero este sería nuestro sentir común y creo que esta opinión se funda sobre la verdad innegable de que la Iglesia de Roma no tiene en estos días... la nota de santidad... Encontramos en esta Iglesia autores muy aptos para la controversia, pero hay pocos que escriban obras afectivas, con profundidad de experiencia espiritual... Hay que juzgarlos según lo que manifiestan».

La conversión de Newman es efecto de sus estudios sobre los Padres de la Iglesia y de su deseo de esclarecer la posición de la Iglesia anglicana y de encontrar la santidad verdadera. Estos estudios le llevaron a la verdad innegable de que la Iglesia anglicana no puede ser la Iglesia de Cristo, sino la Iglesia romana. Esta, a pesar de la poca santidad de algunos de sus miembros, es la única Iglesia de Cristo.

Esta biografía de Newman no solamente relata la vida del Cardenal y sus sufrimientos profundos antes de la conversión, sino también nos inspira grande admiración por los trabajos que realizó dentro del seno de la Iglesia Católica. El nombre de Newman siempre ha tenido una posición muy alta en los países de lengua inglesa, pero merece también ser más divulgado en otros países.

FR. JORDAN AUMANN, O. P.

VERNON J. BOURKE: *Introduction to the Works of St. Thomas Aquinas*. Pgs. XXX. New York, Musurgia Publishers.

Se trata de una breve introducción a la reedición de la parmense. Al fin pueden leerse tres opúsculos de Santo Tomás, que no aparecen en aquella edición: la epístola *ad Bernardum Abbatem Cassinensem* y los dos *principios, quando incepit ut Baccelarius biblicus* y *quando incepit ut Magister in Theologia*. En las restantes páginas se exponen algunos temas de carácter general, como la división del contenido de la parmense en obras auténticas y espúreas, el elenco de las obras auténticas por orden cronológico, enumeración de las ediciones completas, una selección de bibliografía sobre la vida de Santo Tomás y su doctrina, método que se debe seguir en la interpretación del Santo.

No podemos menos de felicitarnos de la nueva edición, que facilita grandemente el conocimiento directo de Santo Tomás, tan necesario en todos los tiempos. La presente edición va a ser la primera completa, publicada en América.

FR. A. BANDERA, O. P.

«*The Bond of Being*», by JAMES F. ANDERSON. B. Herder Book Co., St. Louis, 2. Mo. pp. XVI-341, 1949.

«*The Bond of Being*» creemos nosotros que debe traducirse en español: «El parentesco del ser», es decir, la trabadura o lazos de unión íntima que hace entre los seres todos lo que los lazos de la sangre entre los miembros de una familia. Esta trabazón es, o mejor, la hace la analogía, o sea, la condición de que el ser, tal como está en los distintos seres, no es ni significa exactamente lo mismo ni exactamente cosa distinta, por haber entre todos ellos una cierta proporcionalidad o proporción e igualdad de proporciones, según la cual, a cada uno de los seres se ha su ser como a cada uno de los otros se ha el suyo. Este hecho es lo que se trata de explicar y justificar en el presente «Ensayo sobre la Analogía y el Ser» por el profesor James F. Anderson. La explicación se hace sobre una base francamente tomista.

Comienza el autor aceptando la expresión de Stuart Mill de que «no hay palabra más libre y ampliamente usada, es decir, con mayor variedad de sentidos que la palabra analogía». Descartando los sentimientos vulgar, lógico, científico y matemático de dicha palabra, el autor estudia únicamente la analogía estrictamente filosófica, y divide su obra en cuatro partes: la Analogía de simples grados o de desigualdad, que es verdadera univocidad; la Analogía de simple proporción o de atribución; la Analogía simbólica o de metáfora, y la Analogía de estricta proporcionalidad. El estudio que de la analogía hace el autor, lejos de ser un ensayo, como indica el subtítulo de la portada, resulta una obra con la profundidad, exactitud y precisión de los similares escritos de M. Penido, M. de Munyink, J. Ramírez, etc... y de una exposición característica del sentido

práctico norteamericano. Acaso no se haya escrito sobre la analogía una obra de conjunto tan completo y conciso como ésta del gran profesor de la Universidad Católica de Notre Dame, de Indiana (U. S. A.). Con gran precisión y claridad el autor hace ver el auténtico concepto y divisiones de la analogía estrictamente filosófica; el valor funcional de la misma, sobre todo para nuestro conocimiento de Dios; las aplicaciones que tiene en los diversos ramos del saber, y las consecuencias fatales de una falsa y adulterada interpretación de la misma, dentro y fuera de la filosofía que afirma seguir a Santo Tomás, consecuencias que, naturalmente, no aceptan los que, echando la lógica por la borda, tienen que mantenerse dentro de la ortodoxia católica. Advierte el autor en el epílogo de la obra «ser una tesis implícita de la misma que, aunque otros filósofos han dicho cosas inteligentes sobre la analogía y han desarrollado sobre ella diversas clases de conceptos de distinto grado de universalidad, ha sido sólo Santo Tomás el que, como un hecho histórico, ha realizado un pleno uso del principio de la analogía; principio que el Santo halló en Aristóteles, pero que el mismo Aristóteles no desarrolló hasta sus principales y últimas consecuencias» (p. 324). No se propone, sin embargo, el autor probar este hecho en la presente obra, sino «aclarar qué es la analogía y cómo funciona en el orden de conocimiento filosófico», lo cual confiesa haberlo encontrado plenamente en el campo tomista, aunque el camino que en este campo se abrió y comenzó no termina en él, sino que ha seguido fuera.

Vindcando a Cayetano, censura a Descos (p. 291) «por haber inventado respecto de la analogía, la comedia de que el «De Nominum Analogia» del Príncipe de los Comentaristas de Santo Tomás embarazó a la Escolástica con el invento fantástico de la Analogía de Proporcionalidad Propia», como otros inventaron, con igual justicia y probidad intelectual, las comedias bañeciana y egidiana respecto de la Promoción Física y de la distinción real entre la esencia y la existencia.

El profesor Gerald B. Phelan, del Instituto Medieval de la misma Universidad de Notre Dame, que prologa la obra del Dr. Anderson, muestra igualmente un fino y comprensivo sentido metafísico-tomista. No quiso-ramos, sin embargo, que en su Introducción se hubiese escrito que «Santo Tomás, «Doctor Christianus», se preocupó más de «usar» la filosofía para el servicio de Cristo que de justificarla ante los hombres» (p. IX). Tal expresión puede tener un sentido verdadero; pero puede también alguno entenderla en el sentido inaceptable de que la filosofía del Santo es una filosofía *formalmente* cristiana. En cambio, viene muy a punto y a tiempo el recalcar en la misma Introducción que la filosofía de Santo Tomás tiene un carácter tan eminentemente «existencial» como «antiexistencialista», a base de que en la filosofía tomista lo que interesa es la esencia, pero la esencia tal como es, es decir, o en cuanto existente o en cuanto ordenada a existir; ya que la esencia en Santo Tomás no preexiste de la existencia o forma de existir, como enseñan otros, sino de la actualidad o posibilidad de existir, dado caso que la esencia es esencialmente orden o capacidad de existir y, por consiguiente, no se la puede considerar en ninguna filosofía sin este orden, que la es esencial. Tampoco nos parece

bien en la obra afirmar que las cinco Vías de Santo Tomás se reducen a una sola (p. 156). Cada Vía tiene distinto hecho existencial o punto de partida (premisa mayor), distinta formulación y aplicación concreta del principio de causalidad (premisa menor) y distinta conclusión. Ninguna Vía parte de la simple contingencia, ni usa en sí mismo el principio de causalidad, ni concluye directa, formal e inmediatamente la existencia de Dios, como parecen suponer los que las quieren reducir a una sola Vía. Creemos que, al decir que «la metafísica no es una filosofía de la forma o de la esencia, es decir, del ser en cuanto inteligible o posible» (p. 315), el autor tiene en la mente que la esencia, significada primaria y principalmente por el «ens ut nomen», objeto de la Metafísica, se ha de entender en el sentido tomista que acabamos de exponer y en el cual el ser es realmente lo que ambienta toda la Metafísica, sin necesidad de venir a caer en las inexactitudes y aberraciones de los existencialistas actuales. Respecto al uso de algunas de estas palabras y expresiones convendría tener hoy muy en cuenta el consejo de San Agustín a un propósito similar, citado por Santo Tomás al hablar del Hado: «...teneat sententiam, sed corrigat linguam», «manténgase el modo de pensar, pero corrija el de hablar» (P. I, q. 116, a. 1).

La presentación tipográfica de la obra está hecha con el lujo, casi voluptuosidad material, de las ediciones de B. Herder y Compañía.

FR. I. VALBUENA, O. P.

REVISTA DE REVISTAS

Al-Andalus. Fasc. 2, 1951.—M. T. d'Alverny et G. Vajda : *Marc de Tolède, traducteur d'Ibn Tumart*.—Emilio García Gómez : *Un precedente y una consecuencia del «Collar de la paloma»*.—Francisco López Estrada : *Dos tratados de los siglos XVI y XVII sobre los mozárabes*.—Esteban Lator, S. J. : *Una publicación reciente sobre el sufismo*.—S. M. Stern : *Studies on Ibn Quzman*.

Antonianum. Januarius-Aprilis, 1952.—P. Damianus Van den Eynde, O. F. M. : *De modo institutionis sacramentorum*.—P. Urbanus Devescovi, O. F. M. : *De divino foedere cum Patriarchis*.—P. Egidius Magrini, O. F. M. : *Jacannis Duns Scoti doctrina de scientifica theologiæ natura*.—P. Hermenegildus Lio, O. F. M. : *Determinatio superflui in doctrina Alexandri Halensis ejusque Scholae (juxta fontes praesertim ineditos et autographos)*.

Arbor. Marzo, 1952.—*Literatura y regionalismo en Galicia*, por José Luis Varela.—*La duda vitoriana ante la conquista de América*, por Gunther Krauss.—*Panorama actual español del derecho de sociedades*, por Alfredo Robles.

Civiltà Cattolica (La). Marzo, 1952.—«*Il vessillo di un mondo migliore da Dio voluto*», R. Lombardi, S. J.—«*Il Sindacato dei Papi*», A. Bruculeri, S. J.—«*Aspetti psicopedagogici dei «fumetti»*», E. Valentini, S. J.—«*La sostanza nella fisica dei quanti*», F. Selvaggi, S. J.—«*Tra relitti e ricuperi*», D. Mondrone, S. J.—«*Miscellanea Paschini*», E. Papa, S. J.

Die Neue Ordnung. Heft 1, 1952.—Eberhard Welty, O. P. : *Christliche Weltverantwortung : Aufgabe oder Werhangnis?*—Hans Barion : *Die Begrenzung des Kirchenrechts*.—Josef Endres, C.Ss. R. : *Situation und Entscheidung*.—Oswald Rohling, O. P. : *Hintergründe und Gegenwartsanfrage der schulischen Erziehung*.

Divus Thomas. Freiburg, März, 1952.—Th. Kreider, O. S. B. : *Unsere Vereinigung mit Christus*.—H. Stirnimann, O. P. : *Glaubwürdigkeit u. Fundamentaltheologie*.—A. M. Landgraf : *Die in der Frühscholastik klas-*

sische Frage Quid sumit mus.—F. Budde: *Physikalisches und philosophisches Denken.*—J. Endres, Css. R.: *Die Grenzen des Geschichtlichen.*

Estudios Eclesiásticos. Enero-Marzo, 1952.—Leal, Juan: *La alegoría de la vid y la necesidad de la gracia.*—Madoz, José: *San Julián de Toledo.*—Bartina, S.: *En su mano derecha siete asteres (Apoc. 1, 16).*—Bover, José M.: *La fiesta de los judíos en Joan. V, 1.*

Nouvelle Revue Theologique. Février, 1952.—*Regards sur la Nouvelle Revue Theologique (1926-1951)*, F. Taymans, S. J.—*Le sartrisme et le problème moral*, II, E. Brisbois, S. J.—*Apostolat d'implantation et apostolat de defrichage dans les Institutions ecclesiastiques*, J-F. Noubel. *Le Pere François de la Chaize au milieu des intrigues jansenistes*, G. Guilton, S. J.—*La theologie trinitaire de Ruusbroec*, P. Fransen, S. J.—*La pastorale des sacraments*, L. De Coninck, S. J.

Razón y Fe. Marzo, 1952.—N. González Caminero: *¿Qué es Unamuno? Evolución de la crítica en torno a su actitud religiosa.*—J. Sempere: *Ebullición del mundo árabe: Túnez.*—C. Baile: *Universidades americanas en los tiempos españoles.*—F. y R. M. de Hornedo: *La pintura y escultura religiosa en la Bienal Hispanoamericana.*—J. March: *Una novia discolia comparada por Requens a la Princesa de Eboli.*—M. Zalba: *Resumen canónico del trienio 1948-50.*—J. M. Granero: *Balance y dinámica de la población mundial.*

Revista de Espiritualidad. Enero - Marzo, 1952.—M. J. González-Haba: *Algunas notas de la personalidad en los místicos.*—Matías del Niño Jesús, O. C. D.: *Un gran apóstol de América: El Ilmo. Fr. José Antonio de S. Alberto. Sus escritos.*—Isidoro de San José, O. C. D.: *La doctrina del Angel Custodio en el dogma, en la teología, en el arte y en la espiritualidad.*

Revista Portuguesa de Filosofia. Janeiro-Março, 1952.—L. C. da Silva: *Problemas iminentes da Idade do Social.*—M. Martins: *As Acusações contra Tomas Escoto e a sua interpretação.*—Diam, Martins: *Luois Lavelle.*

Scholastik. Heft 1, 1952.—*Die «Theologia symboliké» des Ps-Dionysius Aeropagita*, Von Otto Semmelroth, S. J.—*Die Lehre von der prophetischen Inspiration des heiligen Justinus Martyr*, Von Heinrich Bacht, S. J.—*Die Substanz im Bereich des geistigen Seins*, Von Joseph de Vries, S. J.—*Hegel und der dialektische Materialismus*, Von Emerich Coreth, S. J.

Scuola Cattolica (La). Gennaio-Febraio, 1952.—C. Colombo: *L'elemento storico nell'insegnamento teologico.*—R. Spiazzi, O. P.: *Teologia della Parrocchia.*

Sophia. Gennaio-Marzo, 1952.—Annibale Pastore: *Considerazioni attuali sulla storia della logica*.—Carmelo Ottaviano: *Intorno al problema del male*.—Virgilio Giorgianni: *Morale e diritto in Rosmini*.—Carmelo Ottaviano: *Intorno alla gratuità dell'ordine soprannaturale*.—A. M. dell'Oro: *L'energetismo*.—Massimo Rocca: *Relatività e realismo*.

The Thomist. January, 1952.—*The authority of St. Thomas Aquinas*, Santiago Ramírez, O. P.—*The place of tradition in the theology of St. Thomas*, G. Geenan, O. P.—*Time and the possibility of an eternal world*, James F. Anderson.

Verbum Domini. Fasc. 1, 1952.—H. Kruse: *Ethos victoriae in V. T.* P. Daniel a Conchas: «*Redemptio acquisitionis*» (Eph. I, 14).—C. Lattey: «*Ad virginem desponsatam viro*» (Lc. I, 27).—J. T. Milik: *Elenchus textuum ex caverna Maris Mortui*.

Verdad y Vida. Enero-Marzo, 1952.—*La filosofía del siglo XIV a través de Guillermo Rubió*.—Miguel Oromí, O. F. M.: *Una lección de lógica orteguiana*.—P. Nabor Devolder, O. F. M.: *Un problème de sociologie religieuse*.

Vie Intellectuelle (La). Mars, 1952.—V. I.: *Rideau de fer et communion des Saints*.—L. Retel: *La situation de l'Eglise en Pologne*.—P. Buttin: *La politique française au Maroc*.—*Littérature allemande de notre temps*.

Vie Spirituelle. Février, 1952.—A. Viard: *L'histoire sainte d'Adam a Noè*.—C. Spicq: *La théologie de l'Épître aux Hébreux*.—P. Th. Camelot: *Obeissance et liberté*.—M. Saint-Gal de Pons: *Une mystique bretonne du XVIIe siècle*.—R. Laurentin: *Le mouvement mariologique a travers le monde*.

LIBROS RECIBIDOS

Edit. Angelicum. Salita del Grillo, 1. Roma.
Thomas de Vio Caietanus. De conceptu entis. Opusculum a Zammit.
O. P. editum iterum recognovit H. Hering, O. P. 1952.

Edit. Aschendorff. Gallitzinstrasse, 13. 21 a Münster (West):
S. Alberti Magni. Opera Omnia. Vol. XXVIII: *De Bono.* Primum ediderunt Henricus Kuhle, Carolus Feckes, Bernhardus Geyer, Wilhelmus Kubel. Pgs. 329. 1951.

Edit. Balmes. Durán y Bas, 11. Barcelona.
Conferencias apoloéticas, por el R. P. Ignacio Casanovas, S. J. 1950.
Misal Romano diario y Vespéral, con apéndice devocionario. Doble texto en latín y castellano y profusión de grabados litúrgicos. Pts. 185.
Exhortación Apostólica «Mentis Nostrae». Pío XII.
Conversión de María Alfonso Ratisbonne, por el Barón T. de Bussieres.
Traducción del francés por Esteban Darvas. 1951.

Edit. Cedam. Padova.
Il problema della conoscibilità di Dio nella scuola francescana, por Efrem Bettoni. 1950.

Edit. Centre D'Études Medievales. 4, Boulevard du Nord. Namur (Bélgica).
Une controverse sur l'ame universelle au IXe siècle, por P. H. Delhaye.
Páginas 71. 1950.

La Editorial Católica. Alfonso XI, 4. Madrid.
St. Thomae Aquinatis. Summa Theologica. Prima Secundae. 1952.
Obras de San Agustín. Tomo IX: *Tratados sobre la Gracia* (2.º).
S. Thomae Aquinatis Summa Theologica. I Pars. Texto bilingüe, 851 páginas. 70 ptas.

Fray Luis de León: Obras Completas Castellanas. 95 ptas.
Historia de la Iglesia Católica, por el P. Llorca, S. J. Tomo IV. 1951.
Cristo en el Evangelio, por el prof. F. J. Sánchez Catón. 1950. Pts. 60.

Jaime Balmès: Obras completas. Tomo VIII y último: Biografías, Miscelánea. Primeros escritos. Poesías. 1950. Pts. 50.

San Vicente de Paúl. Biografía y escritos, por los PP. José Herrera y Veremundo Pardo, C. M. 1950. Pts. 55.

Obras de Santa Teresa. Tomo I.

Les Editions de L'Universite D'Ottawa (Canadá).

L'Exemption des Seminaires de la Juridiction Paroissiale, par Pierre Menard, D. D. C. Pretre de l'Archidiocese de Montreal. 1951.

Edit. El Carmen. Santander.

Teresa de los Andes, por Fr. Juan José de la Inmaculada, O.C.D. 1950

Edit. El Carmen. Iradier, 2. Vitoria

Quiero ver a Dios, por el P. M. Eugenio del Niño Jesús, O. C. D.

Dios te salve Maria... Reflexiones sobre la salutación angélica, por el P. Evaristo de la Virgen del Carmen. 1951.

Tanta Teresa de Avila a través de la crítica literaria, por el P. Sabino de Jesús, O. C. D. 1949.

Edit. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Vitrubio, 16. Madrid.

Modo de predicar y modus concionandi de Fr. Diego de Estella. Est. doctrinal y ed. crítica, por Pío Sagüés-Azcona, O. F. M. Dos tomos. 1951.

Tres escritores dominicos gerundeses del siglo XIV, en lengua vernácula: Fr. Arnaldo Simó, Fr. Antonio Ginebreda y Fr. Juan Romeu, por Fr. José M. Coll, O. P. 1949.

Descartes y la formación del hombre moderno, por D. José Artigas Ramírez. 1951.

Filosofía y Vida: La vida mental, por Juan Zaragüeta. 1950.

Juan Ginés de Sepúlveda. Demócrates Segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios, por Angel Losada. Edición crítica bilingüe, trad. castellana. 1951.

El culto del Stmo. en Indias, por el P. Constantino Bayle, S. J. 1951.

La Teología ascética de Bahya Ibn Paquda. Por Vajda. Traducción española por José M. Solá Solá. 1950. Vol. X.

Ser y Vida, por J. M. Rubert Candau. Análisis fenomenológico de los problemas básicos de la Filosofía. 1950.

El Patrimonio Eclesiástico. Estudios de la Tercera Semana de Derecho Canónico. 1950.

Repertorium Biblicum Medii Aevi, por Fridericus Stegmüller. Dos tomos. 1950.

El desarrollo de la doctrina de la ley natural en Luis de Molina y en los Maestros de Evora de 1565 a 1591, por José M. Díez-Alegria, S. J.

Comentarios inéditos a la Tercera parte de Santo Tomás, por Domingo Báñez. Edición preparada por el R. P. Maestro Vicente Beltrán de Heredia, O. P. Tomo I: *De Verbo Incarnato* (qq. 1-42). 1951.

Edit. Desclée de Brouwer. Coión de Larreátegui, 55. Bilbao.

Au coeur du spinozisme, P. Paul Siwek, S. J. 1952.

Oeuvres de Saint Augustin. XII.—*Les Révisions*. Trad. par Gustave Bardy. 1950.

Oeuvres de Saint Augustin. VII.—*La Foi Chretienne*, par J. Pegon, S. J. 1951.

Direction spirituelle et psychologie, por Etudes Carmelitaines, 1951.

El cristiano frente al ateísmo, por el P. Miguel Riquet, S. J. 1950.

Los jóvenes ante el Sacerdocio, por Thils-Laloup, 1950.

El existencialismo y el pensamiento cristiano, por Roger Troisfontaines-Iturrioz, 1950.

El matrimonio, camino de santidad, por Angel del Hogar. Versión y adaptación española por A. de M. 1951. Pts. 18.

Ese hijo vuestro!... III. Caracteres difíciles, por Juan M. de Buck, S. J. Trad. de José Sagastume, S. J. 1951. Pts. 22.

La oración de todas las cosas. Pierre Charles, S. J. Versión del francés, por el P. Juan Bautista Bertrán, S. J.

Jus religiosorum, por C. de Carlo, M. I.

De la aurora al atardecer de la vida, por Nino Salvaneschi. Traducción de Juan Fábregas Cami, S. J. Pts. 30.

Comentarios a la exhortación «Menti Nostrae». Publicaciones del Obispado de Bilbao. 1951. Pts. 28.

Comentarios a la Encíclica «Humani Generis». Publicaciones del Obispado de Bilbao. 1952. Pts. 28.

Edit. Duculot. Gembloux (Belgique).

Godefroy de Saint-Victor. Microcosmus, par Ph. Delhayé.

Le Microcosmus de Godefroy de Saint-Victor. Etude theologique, por Ph. Delhayé. 1951.

Oeuvres de Robert de Melun. Tomo III. *Sententie*. 1952.

Edit. El Perpetuo Socorro. Manuel Silvela, 14. Madrid.

San Alfonso M.^a de Ligorio, Fundador, Obispo y Doctor (Dos tomos), por Raimundo Tellería, Redentorista. 1950-51.

De corazón a corazón, por el R. P. Ramón Sarabia, Redentorista. 1951.

Antonio Martínez de la Pedraja. Lecciones infantiles, por el P. Ramón Sarabia, Redentorista. 1951.

La misa del enfermo, por el R. P. Francisco M. Carrascosa, Redentorista. 1951.

Visiones inéditas de Oriente, por T'ien Chwen-Min, Misionero Redentorista en China. 1951.

Apóstol y Mártir: Don Anastasio Arnáiz Alvarez, Pbro. C. SS. R., por Eusebio Arnáiz Alvarez, C. SS. R. 1950.

Iré a mi Padre, por Epifanio Morán, Redentorista.

Jóvenes combatientes. Lecciones de estrategia cristiana, por el P. G. F. de Labastida, C. SS. R. 1951.

Amós-Judi-Tobías (Tres tomitos), por el P. Juan Prado, Redentorista.

El Beato Pío X. Estampas de su vida, por Isabel Flores de Lemus. 1951.
La Señora de Fátima, por el R. P. Ramón Sarabia, Redentorista. 1951.

Edit. Faculdade de Filosofia. Braga.

As acusações contra Tomás Escoto e a sua interpretação, por Mario Martins. 1952.

O monacato de S. Fructuoso de Braga, por Mario Martins, S. J.

Edit. Fax. Zurbano, 80. Madrid.

Código de Deontología Médica, por el Excmo. y Rvdmo. Obispo de Sigüenza, Dr. D. Luis Alonso Muñozerro. Tercera edición. 1950. Pts. 30.

Las tres tentaciones del apostolado moderno, por Henry Damery, Traducción española. 1951. Pts. 22.

Pensadores pedagógicos contemporáneos, por F. de Hovre. Traducción de José M. Bernáldez. 1951. Pts. 80.

Historia de Maria, la Virgen Madre, por Agustina Schroeder. 1951. Pesetas 65.

Moral médica en los Sacramentos de la Iglesia. Dr. Luis Alonso Muñozerro, Arzobispo de Sión. Tercera edición.

Compendio de Historia de la Iglesia Católica. P. Bernardino Llorca, S. J., 1951. Pts. 38.

Retiros mensuales, por el P. Antonio Oráa, S. J. 1951. Ptas. 23.

La Acción social del sacerdote. por el P. Joaquín Azpiazu, S. J. 1951. Cuarta edición. Pts. 28.

Código de Deontología Farmacéutica. Por el Excmo. y Rvdmo. Obispo de Sigüenza, Dr. D. Luis Alonso Muñozerro. 1950.

Edit. F. E. D. A. Isabel la Católica, 25. Valencia.

De Pulchritudine. P. Jordanus Aumann, O. P. 1952.

Edit. Fernando Aubier. 13 Quai Conti, París VIe.

L'existence de Dieu, pour Michele F. Sciacca. Trad. de Regis Jolivet.

Edit. Francesco Ferrari. Vi del Cestari, 2; Roma.

Manuale theorico-practicum Theologiae Moralis. Tomus IV: *De Sacramentis et Indulgentiis*.

Edit. Gerardo Mayela. Emiliano Zapata, 60. México—1. D. F.

Martirologio oriental (Indochina). José Rodríguez, Redentorista. 1951.

Martirologio oriental (China). José Rodríguez, Redentorista.

Martirologio oriental (Corea). José Rodríguez, Redentorista.

Semblanzas Misioneras. José Rodríguez, Redentorista. 1952.

Edit. Herder. Balmes, 25. Barcelona (7).

Derecho consitucional de la Acción Católica. Autor: J. Sabater March. 1950. Pts. 50.

Los misterios del Cristianismo, por Matthias Joseph Scheeben. Traducción del alemán por el Dr. Antonio Sancho. 1950.

Edit. Ibero-Americanas E. P. E. S. A. Pizarro, 17. Madrid.

Francisco Suárez, por Adro Xavier. 1950. Pts. 40.

El Catolicismo contemporáneo en Hispanoamérica, por Richard Patten.

Edit. Institut D'Etudes Medievales. 831, Avenue Rockland. Montreal, 8.

Aux origines de la theologie morale. Thomas Deman, O. P.

Edit. Instituto de Cultura Hispánica. Ciudad Universitaria. Madrid.

De la primacia del bien común contra los personalistas. Charles de Koninch. 1952. Pts. 50.

Instituto de Estudios Políticos Plaza de la Marina Española, 8. Madrid.

Zumalacárregui. Estudio crítico, por José M. Azcona. 1946.

Pseudo-Jenofonte: La República de los Atenienses, por Manuel Fernández Galiano. 1951.

Instituto de Filosofía Universidad Nacional de LA PLATA.

San Anselmo: Proslogion. Traducción castellana por Beatriz Maas. 1950.

NIHL OBSTAT:

Fr. Albertus Colunga, O. P. Censor

IMPRIMATUR:

† FR. FRANCISCUS BARBADO, O. P.

Episcopus Salmantinus

25 - III - 1952

DEDICADO AL XXXV CONGRESO EUCA-
RISTICO INTERNACIONAL DE BARCELONA.

